حصار الزمن

الحاضر

مفكرون

الجزء الثاني

دكتور

حسن حنفى

الطبعة الأولى

٢٠٠٤ م

مركز الكتاب للنشر

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة

تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

الإهـــداء ...

إلى المواطن العربى ...

حتى يفك حصار الزمن

حسن حنفى

مدينة نصر - ٨ يونيو ٢٠٠٤

الفصل الأول

مفكـــرون إسلاميـــون

١. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد (الكواكبى)
٢. تجديد علم الأصول (محمد باقر الصدر)
٣. من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ (محمد باقر الصدر)
٤. من العرفان إلى الثورة (الخمينى)
٥. من النص إلى الواقع (موسى الصدر)
٦. من القصد إلى الفعل (مالك بن نبى)
٧. هامش على هامش السيرة (طه حسين)
٨. الإسلام الليبرالى (العقـاد)
٩. الإسـلام بين التـراث السياســى القديـم والقــوى الدوليــة المعاصــرة (حامد ربيع)
١٠. لاهـــوت التحـــرير بين علـم العقائـد والتغير الاجتمـاعى (الأب وليم سيدهم)
١١. فى قلب الشرق بين حضارتين (ماسنيون)

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤ – ١٩٠٢)

قراءة جديدة

١ـ الاستبداد فى الفكر العربى المعاصر.

إن قراءة الفكر العربى لذاته هو فى نفس الوقت تجديد له، ربطا للماضى بالحاضر، والحاضر بالماضى بعد ما يقرب من قرن من الزمان. فقد تغيرت الظروف، منذ فجر النهضة العربية الإسلامية الأولى فى القرن الماضى إلى ردة هذا القرن وربما فجر النهضة العربية الإسلامية الثانى فى مطلع القرن الجديد. فقد اكتملت الدورة الأولى فى الفكر العربى الحديث على مدى قرنين. وبدأت الدورة الثانية للفكر العربى المعاصر بداية بهذا القرن. وإذا كان الاستعمار الغربى هو الدافع على النهضة الأولى فان الصهيونية الاستيطانية فى فلسطين هى الدافع على النهضة الثانية.

وإذا كان تحرير الأرض، ومقاومة الاستعمار والصهيونية كان هو الغالب على النهضة الأولى فان الدفاع عن الحرية والديمقراطية، حرية الفرد وديمقراطية الحكم، هو الغالب على النهضة الثانية. كان مشروع الأفغانى الإصلاحى، الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل. فقد تحقق النصف الأول منه فى النهضة الأولى، وما زال الفكر الغربى

(*) وجهات نظر، فبراير ٢٠٠٢.

المعاصر يحاول تحقيق النصف الثاني منه في النهضة الثانية بالرغم من صعوبة المخاض والأزمة الراهنة، غياب الرؤية والعجز(١).

وقضية الحرية والديمقراطية ليست مجرد نظم ملكية أو عسكرية تجعل الحكم وراثة أو شوكة، وليست مجرد قوانين استثنائية مقيدة للحريات، وأحكام عرفية، وقوانين طوارئ، وأجهزة أمن وتجسس، واعتقالات وسجون، وتزييف للانتخابات، وتأليه للفرد، فلا فرق بين الله والسلطان في الوعي السياسي، وتعددية حزبية شكلية لحساب الحزب الحاكم أو حزب واحد حاكم يستبعد كل أشكال التعددية وتداول السلطة. القضية أصعب من ذلك بكثير، إذ تمتد جذورها إلى عمق الموروث الثقافي بعد أن ترسخ في الثقافة الشعبية وأصبح جزءاً من الوعي القومي. فأزمة الحرية والديمقراطية في واقعنا المعاصر إنما تمتد جذورها إلى الموروث الثقافي في الوعي القومي، وما تبقى فيه من تصور هرمي أومركزي أو رأسي للعالم، يعطي الأعلى ما يسلبه من الأدنى. الأعلى يأمر والأدنى يطيع كما هو معروف في الثنائيات التقليدية الموروثة التي تحدد العلاقة بين طرفين، بين الأعلى والأدنى وليس بين الأمام والخلف، في محور رأسي وليس في محور أفقي، مما ساعد على خلق المجتمع الأبوي الممثل في شخصية "سي السيد"(٢). ولا يعني ذلك إغفال باقي العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فهناك تفاعل بين العوامل المادية والمكونات الثقافية في الوعي الفردي والوعي الجمعي، في ثقافة الفرد والتصور الجماعي للعالم.

---

(١) وذلك باستثناء بعض الدول مثل ماليزيا وإيران والمقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين والشيشان وكشمير.

(٢) انظر دراستنا: الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا العربي المعاصر، المستقبل العربي، يناير ١٩٧٧، وأيضاً: الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٢، الدين والتحرير الثقافي، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص٩٩-١١٨.

٢ـ طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد.

ومن المساهمات الأولى فى رصد هذه الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية فى الوجدان العربى المعاصر "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" لعبد الرحمن الكواكبى (١٨٥٤-١٩٠٢). وهو من أجمل العناوين وأكثرها دلالة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر. يتجه مباشرة نحو الموضوع، الحرية والديمقراطية فى صيغته النافية، الاستبداد والاستعباد[١]. يجمع بن النظر والعمل، بين البحث عن طبائع الاستبداد والبحث عن مصارع الاستعباد أى طرق التخلص منه. وهو بحث فى الماهيات أى فى الجذور والطبائع أكثر منه بحثاً فى الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية. هو بحث فلسفى وليس بحثاً اجتماعياً. محررها وليس مؤلفها الرحالة ك وليس المفكر والمصلح والعالم الكواكبى. فالرحالة هو الذى يستمد فكره من تجاربه ومشاهداته وليس من المصادر المدونة القديمة. والرمز ك يعنى أن أى رحالة قادر على الوصول إلى نفس النتائج بوصفها خبرة جماعية مشتركة، وربما حماية لنفسه وتسترا من حكام الطغيان [٢]. ويعترف هو بهذين المصدرين، "منها ما درسته ومنها ما اقتبسته"[٣]. ولا يشير إلى مصدر الاقتباس بل يكتفى بذكر "المؤرخين المدققين"، "المدققين"، "المدققين السياسيين"، "العلماء الأثاريون"، "بعض الحكماء"، "أحد المحررين السياسيين"، "المحررين"، "أهل النظر فى أحوال البشر"، "المتأخرون من أهل أوربا"، "المتأخرون من الشرقيين"، ... الخ، ولكن الكواكبى يعيد قراءة الوافد لإعادة توظيفه فى تنظيره المباشر للواقع وكأن الوافد الخارجى يصف الواقع المحلى، لا فرق بين واقع

(١) عبد الرحمن الكوكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وآثاره بقلم محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠ ص٣٢٨-٤٣٨.

(٢) "وأنا المضطر للإكتتام حسب الزمان" السابق ص٣٢٩.

(٣) وهو الكاتب الايطالى الفييرى فيتوريا Alfieri Vittoria.

أوروبا وواقع الشرق. فالاستبداد واحد، لا فرق بين أباطرة أوروبا وقياصرتها وبين خلفاء بنى عثمان. لا فرق بين الآخر والأنا. لا يقصد حكما بعينه بل قصد فقط تنبيه الغافلين على الجذور التاريخية للداء الدفين.

والكتاب مصدر ببيت شعرى وشطر أو بشعر منثور يدل على أنه كلمة حق وصيحة فى واد، مثل يوحنا المعمدان. إن ذهبت اليوم مع الريح فإنها فى الغد تكون ريحاً قادرة على اقتلاع أوتاد الطغيان[1].

والكتاب يشمل مقدمة وتسعة عناوين أشبه بالأبواب والفصول. فبعد البسملة والحمدلة تشير المقدمة إلى ظروف تأليف الكتاب وانه من أواخر مؤلفاته عام (١٣١٨هـ - ١٩٠٠م)[2]. نشره مقالات فى بعض الصحف المصرية فى عهد عباس حلمى الثانى، ولا ضير فى مدحه أسوة بالقدماء، ربما طبقاً للقول المأثور "ودوانى بالتى كانت هى الداء". ثم تم جمعه فى كتاب متوجها إلى الناشئة العربية المعقود عليها آمال الأمة. لذلك أتى الأسلوب سهلا، والفكر واضحاً، أشبه بالمقال الصحفى منه بالبحث الفلسفى، وبالخطاب العام للناس منه إلى الخطاب الخاص للمتخصصين[3].

كما تضع المقدمة الكتاب فى علم السياسة الموجود لدى كل الأمم المتمدينة وهو علم شامل يضم فنون التاريخ والأخلاق والأدب والحقوق. برز فيه الرومان الجمهوريون أجداد الإيطاليين الحاليين. وكتب فيه غريغوريوس اليونانى رسائله. وفى فارس كتبت "كليلة ودمنة" سياسية

---

(١) كلمة حق وصيحة فى واد ∴ إن ذهبت اليوم مع الريح
لقد تذهب غداً بالأوتاد (السابق ص٣٢٨).

(٢) على عهد عزيزها ومعزها حضرة سمى عم النبى العباس الثانى الناشر لواء الحرية على اكناف ملكة، السابق ص٣٢٩.

(٣) "وإنى تخيرت أن أتكلم فى هذه المواضيع إجمالاً واقتضاباً على أسلوب شبيه بالخطابة"، السابق ص٣٤٢.

أخلاقية. وفى الثقافة الإسلامية "نهج البلاغة" و"كتاب الخراج" بين الدين والسياسة. وواضح قلة معلومات الكواكبى فى التراث السياسى الإسلامى الذى يتجاوز ما ذكر بكثير.

ويضع علماء الإسلام فى القرون الوسطى مع انهم عاشوا فى الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول طبقاً لتحقيبها الخاص خارج تحقيب الحضارة الغربية. ألف فيه علماء الإسلام ممزوجاً بالأخلاق مثل الرازى والطوسى والغزالى والعلائلى كما كان الحال عند الفرس، وممزوجاً بالتاريخ عند ابن خلدون وابن بطوطة على طريقة المغاربة.

ويسمى علماء الإسلام فى عصر الإصلاح الدينى فى نهاية الفترة الثانية من الحضارة الإسلامية، عصر الشروح والملخصات والموسوعات الكبرى، وبداية الثالثة، المتأخرين من الشرقيين فى تركيا الذين لهم تأليف فى علم السياسة مستقلة وممزوجة مثل أحمد جودت باشا، وكمال بك، وسليمان باشا وحسن فهمى باشا. والعرب قليلون مقلون باستثناء رفاعة بك، وخير الدين باشا التونسى، وأحمد فارس، وسليم البستانى، والمبعوث المدنى. فالأتراك كانوا فى دولة الخلافة، والعرب كانوا فى الأطراف. هذا بالإضافة إلى ما كتبه العرب فى الصحف والمجلات.

أما المتأخرون من أهل أوروبا أى المتأخرون بالنسبة للحضارة الإسلامية والمحدثون بالنسبة للغرب فهم الذين توسعوا فى علم السياسة وألفوا فيه المجلدات الضخمة دون أن يذكر أسماء المؤلفين أو المؤلفات[1].

وتبدأ مباحث الموضوع على نحو تساؤلى حول طبيعة الاستبداد، وأن المستبد شديد الخوف، واستيلاء الجبن على رعية المستبد، وأثر الاستبداد على الدين والعلم والمجد والأخلاق والتربية والترقى والمجد

---

(١) السابق ص٣٣١-٣٣٤.

والمال، وأعوان المستبد ومن يتحمل الاستبداد وكيفية التخلص منه واستبداله[1].

ولا توجد إجابات واحدة لهذه الأسئلة. بل تتعدد الإجابات تشخيصاً للداء واقتراحاً للدواء عند فريقين: أهل النظر والكلام: المادى، والسياسى، والحكيم، والحقوقى، والربانى، وأهل العزائم: الأبى، والشهم، والمتين، والفدائى (المفادى). فعند المادى الداء القوة والدواء المقاومة. وعند السياسى الداء استعباد البرية، والدواء استرداد الحرية. وعند الحكيم الداء القدرة على الاعتساف، والدواء الاقتدار على الاستنصاف، وعند الحقوقى الداء تغلب السلطة على الشريعة والدواء تغليب الشريعة على السلطة، وعند الربانى الداء مشاركة الله فى الجبروت، والدواء توحيد الله حقاً. أما أهل العزائم، فعند الأبى الداء مد الرقاب للسلاسل، والدواء الشموخ عن الذل، وعند الشهم الداء التعالى على الناس باطلاً، والدواء تذليل المتكبرين، وعند المتين الداء وجود الرؤساء بلا زمام، والدواء ربطهم بالقيود الثقال، وعند الغدائى الداء حب الحياة والدواء حب الموت[2].

٣ـ ما هو الاستبداد؟

الاستبداد لغة هو الاستئثار بالرأى دون مشورة. ويقصد به استبداد الحكومات خاصة، وعند السياسيين هو تصريف فرد أو جماعة فى حقوق الناس بلا خوف تبعة أو مساءلة. وله ألفاظ مشابهة مثل: استعباد، اعتساف، تسلط، تحكم. وتصبح صفات لأشخاص مثل: مستبد، حاكم بأمره، حاكم مطلق، ظالم، جبار، أما المستبدون بهم فهم أسرى، أذلاء، مستصغرون، وفى مقابل الألفاظ المرادفة للاستبداد هناك شرع مصون، حقوق محترمة، حس مشترك، حياة طيبة. وفى مقابل صفات المستبدين،

---

(١) السابق ص٣٣٤-٣٣٦.

(٢) السابق ص٣٣٧-٣٤١.

عادل، مسؤول، مقيد، دسقورس، وفى مقابل المستبد بهم محتسبون، أباة، أحرار، أحياء.

والاستبداد معنى صفة للحكومة المطلقة العنان التى تتصرف فى شؤون الرعية كما تشاء بلا حساب أو عقاب أو قيد. وأشكالها كثيرة، الغلبة أو الوراثة وربما الدستور الذى لا ينفذ. وتشارك كلها فى غياب الرقابة والمحاسبة[1]. ولم تستمر حكومة مدنية مسؤولة أكثر من نصف قرن باستثناء الحكومات فى إنجلترا بسبب يقظة الإنجليز والحكومات البدوية التى تهرب عشائرها فى حالة الضيم[2].

وقد صور الحكماء المتأخرون المستبد على أنه يتحكم فى شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم. يرى الرعية كالغنم لا يود منها إلا الطاعة والتذلل والتملق. هو عدو الحق والحرية يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزاً أمامه. وهو مستعد بالفطرة للخير والشر، والرعية تتركه للشر وتتنازل عن دورها فى دفعه نحو الخير.

وربما كان تعريف الاستبداد فى حاجة إلى مزيد من التحليل النفسى والاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقانونى والأيديولوجى. ربما آثر الكواكبى ترك ذلك فيما بعد فى فصوله السبعة التالية عن الدين والعلم والمال والأخلاق والتربية والمجد والترقى. ومع ذلك فالمستبد لديه عقدة نفسية، إحساساً بالضعف يتحول إلى قوة، وعقدة نقص تتحول إلى عقدة عظمة كما هو الحال فى القاتل الذى لا يستطيع قتل ذبابة.

وينتمى إلى طبقة اجتماعية دنيا يعوضها بالصعود السريع إلى الطبقة العليا عن طريق الاستبداد. وهو عقائدى يمتلك الحقيقة المطلقة، يرى فى

---

(١) يضرب المثل بخلافة عثمان بن عفان، والجمهورية "الحاضرة" فى فرنسا فى مسائل النياشين وبنما ودريفوس.

(٢) يضرب المثل بملوك تبع وحمير وغسان التى لم تعرف حكم الاستبداد.

استبداده خلاص الناس من حكم البشر تحقيقاً للحاكمية وتطبيقاً للشريعة الإسلامية. فهو المهدى المنتظر الذى سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جواراً. وهو الفقير الذى يريد أن يتحول إلى غنى عن طريق الاستبداد وليس عن طريق الكسب المشروع. وهو الذى يريد أن يشرع للاستبداد بالقانون. فالتحليل اللغوى والنظرى لا يكفى لتحديد الاستبداد وظروف نشأته.

٤ـ الاستبداد والدين.

وهو الاستبداد الدينى. ويعتمد الكواكبى هنا على مادة وافدة من الغرب، رأى المحررين السياسيين من الأفرنج على نشأة الاستبداد السياسى من الاستبداد الدينى أو على الأقل العلاقة بينهما، وهو رأى صائب فيما يتعلق بالدين التاريخى القديم كاليهودية والمسيحية، فى القسم التاريخى من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل[١]. وهو غير صائب فى الجوانب التعليمية الأخلاقية فى الديانتين. فالدين يدعو البشر إلى الاستسلام لقوة هائلة تعلم كل شئ، وتقدر على كل شئ، ويخافها البشر. ثم يقوم المستبد السياسى على هذا البناء النفسى للدين ويتمثل الله بحيث لا يعود فرق بين الله والسلطان[٢]. قصر المستبد هو هيكل الخوف. والملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة. ومكتبته المذبح المقدس. والأقلام هى السكاكين. وعبارات التعظيم هى الصلوات. والناس هم الأسرى الذين يقدمون القرابين[٣].

ثم جاءت البروتستانتية فكانت دفعا نحو الحرية أكثر من الكاثولوكية. فالإصلاح الدينى شرط الإصلاح السياسى. لذلك ازدهرت الديمقراطية فى انجلترا التى تبنت أحد فروع البروتستانت وهى الانجليكانية.

---

(١) السابق ص٣٤٢-٣٥٢.

(٢) حدث لك فى فرنسا وفى روسيا.

(٣) طبائع الاستبداد ص٣٥٩.

وقد بدأ حكماء اليونان ذلك من قبل حين بشروا بعقيدة الشرك فى الالوهية لمقاومة الاستبداد السايسى. فهناك صلة بين تعدد الآلهة عند اليونان كما هو الحال فى الأساطير وبين الديمقراطية عند اليونان. وقد استمد اليونان هذه التجربة من الأشوريين الذين أخذوها من المصريين. فللعدالة إله، وللحرب إله وللبحار إله، وللأمطار إله توزيعا لقوى الألوهية على أكثر من إله، وإله الآلهة الحكم بينهم حين الخلاف والترجيح بين آرائهم. وقد تم التعبير عن ذلك بصور أدبية ساحرة وأساليب بلاغية بديعة حتى اشرأبت النفوس بها مما سهل بعد ذلك على الجبابرة التنازل عن جبروتهم لأن ما يحدث فى السماء أولى أن يحدث على الأرض. وانصاع الملوك مكرهين. وقامت مدن أثينا إسبرطة على هذا الأساس. وسارت اليونان مسار الرومان، وازدهرت ديمقراطية الرومان. وكل نظم جمهورية أو ملكية مقيدة إنما ترجع إلى هذا العهد القديم.

ومع ذلك فالتشريك بالرغم من فائدته العملية إلا انه باطل نظرياً. وضرره أكثر من نفعه. لذلك قاومه الدين، اليهودية والنصرانية والاسلام فى التوراة والانجيل والقرآن. فقد فتح التشريك باباً للمشعوذين ومدعى الألوهية. وبدلاً من أن يكون وسيلة للقضاء علىالاستبداد السياسى أصبح وسيلة لتشريعه باسم الدين، وأضفى على السلطان صفات الألوهية فأفسدت إسرائيل التوحيد بتأليه بعض الاسباط الملوك والأحبار. وأفسد النصارى التوحيد بتعظيمهم وتقديسهم الرهبان والقديسين بل وتأليه المسيح وأمه، والوقوع فى التشبيه والتجسيم بدلاً من فهم لغة الأبوة والنبوة فهما مجازياً. وبدأ ذلك بولس فى رسائله ويوحنا فى رؤيته وإنجيله ورسائله. وهو ما لاحظه النقاد الغربيون للكتب المقدسة والنقاد المسلمون مثل ابن حزم وابن تيمية فى تطور العقيدة النصرانية.

ولا ينطبق ذلك على القرآن فى رأى الكواكبى بل ربما على الممارسات العملية للمسلمين حكاماً ومحكومين. ومع ذلك من السهل على

المستبد ايهام العوام بأنه لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، بين الفعال المطلق والحاكم بأمره. كلاهما ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾، بين المنعم وولى النعم، بين جل شأنه وجليل الشأن. بل لقد ادعى بعض المستبدين الألوهية وتصوروا أن الله هو المستبد الأعظم، والاستعانة بالدين على ظلم المساكين. فالدين "أفيون الشعب"(١).

لذلك جاء الإسلام ليجعل من عقيدة التوحيد وليس التشريك أساساً نظريا للحرية والشورى، بين الديمقراطية والارستقراطية. ومارسه الخلفاء الراشدين وبعض حكام المسلمين بعدهم مثل عمر بن عبد العزيز والمهندى العباسى ونور الدين الشهيد. فكانوا نماذج للحكم الذى يقوم على الحرية والعدالة، والمساواة بين الحاكم والمحكوم فى الرأى والنصيحة وفى الكسب والمال جمعاً بين الحرية والاشتراكية. والقرآن مملوء بالآيات ضد الاستبداد، إحياء للعدل والمساواة واعطاء نماذج من قصص الأنبياء، بلقيس وقومها وموسى وفرعون(٢). وهناك آيات مباشرة تحض على الشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتحذر من الاستبداد فى الرأى. كما نبه الحديث على ذلك(٣).

---

(١) والنماذج من ابناء داود، وقسطنطين، وفيليب الثانى الاسبانى، وهنرى الثامن الانجليزى، والحاكم الفاطمى، والسلاطين الأعاجم المنتصرين لغلاة الصوفية.

(٢) مثل قصة بلقيس ملكة سبأ من عرب تبع ﴿يا أيها الملأ افتونى فى أمرى. ما كنت قاطعة أمرا حتى تشهدون. قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد. والأمر إليك فانظرى ماذا تأمرين. قالت أن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون﴾، وقصة موسى وفرعون ﴿وقال الملأ من قوم فرعون إن هذا الساحر عليم. يريد أن يخركم من ارضكم فبماذا تأمرون﴾، ﴿ارجه وأخاه، وأرسل فى المدائن حاشرين يأتوك بكل ساحر عليم﴾، ﴿فتنازعوا فى أمرهم﴾، ﴿بينهم واسروا النجوى﴾، ﴿وما أمر فرعون﴾.

(٣) وذلك مثل: ﴿وشاورهم فى الأمر﴾، ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، ﴿واطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾، ومن الحديث "أميرى من الملائكة جبريل"، "هلك المتنطعون"، "لتأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم شراركم فيسومونكم سوء العذاب".

ثـم تـرك المسـلمون أصـول ديـنهم وأخـذوا أقـوال غيـرهم، واقتبسـوا مقـام البابويـة واحتـرام الأعـاظم وطاعـة الكبـراء طاعـة عميـاء، وقـاموا مقـام البطارقـة والكرديناليـة والأسـقفية، وحـاكوا مظـاهر القديسـين والرهبـان. وقلـدوا رجـال الكهنـوت، وشـاركوا مراسـم الكنـائس وزينتهـا. وتبركـوا بـالأثر، وقـالوا بـالحلول. ووقعـوا فـى الأشـكال والرسـوم والقـرابين والموالـد، والأعـلام والنياشـين. بـل وحـذروا مـن آيـات بعينهـا وأحاديـث بعينهـا تحـض علـى مقاومـة الظلـم والاسـتبداد كمـا أخفـى النصـارى واليهـود آيـات مـن الإنجيـل والتـوراة. وجـاءوا مـن المجوسـية باسـتطلاع الغيـب مـن الفلـك، والتعامـل مـع الكواكـب خشـية أو طمعـاً. ولفقـوا مـن الأسـاطير والإسـرائيليات علومـاً "لدنيـة"، الهـدف منهـا اسـتعباد النـاس. وقـد حـدث نفـس الانحـراف عنـد اليهـود والنصـارى، وصـاغوا عقائـد فـى الاختيـار والتثليـث لا أصـل لهـا فـى الإنجيـل والتـوراة مسـتمدة مـن نـواميس المصـريين الأقـدمين والأسـاطير والآثـار والألـواح الآشـورية. وكلهـا تـؤدى إلـى الاسـتبداد. ومـع ذلـك ظـل القـرآن حافظـاً لشـعور المسلمين من قبول الاستعباد وحاثاً لهم على الحرية والجهر بالحق[1].

وبـدلاً مـن هـذا الموقـف الـدفاعى وتجـريم التـاريخ كـان يمكـن البحـث فـى علـم العقائـد عـن الجـذور النظريـة للاسـتبداد مثـل التصـور الهرمـى والمركـزى والرأسـى والتراتبـى للعـالم الـذى يجعـل العلاقـة بـين طـرفين الأعلـى والأدنـى ولـيس التصـور الأفقـى للعـالم الـذى يجعـل العلاقـة بـين طـرفين بـين الأمـام والخلـف، بالإضـافة إلـى إعطـاء الأولويـة للقضـاء والقـدر علـى حريـة الاختيـار، وللطاعـة للأمـام علـى الخـروج علـى الحـاكم الظـالم، ولحـديث الفرقـة الناجيـة علـى التعددية الفكرية وحق الاختلاف[2].

---

(١) مثـال ذلـك ﴿إنـا نحـن نزلنـا الـذكر وإنـا لـه لحـافظون﴾، ﴿فأمـا الـذين فـى قلـوبهم زيـغ فيتبعـون مـا تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله﴾.

(٢) وقـد حاولنـا ذلـك فـى إعـادة بنـاء علـم العقائـد فـى "مـن العقيـدة إلـى الثـورة" (خمسـة أجـزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، دار التنوير، بيروت ١٩٨٨.

٥- الاستبداد والعلم.

وهو الاستبداد العقلي. ولقد قاوم الاستبداد العلم، واضطهد المستبدون العلماء نظراً لما يمثله العلم من حرية الرأى[١]. فكما أن الاستبداد ضد الدين فإنه أيضاً ضد العلم. وكما كفر المستبدون المفكرين الأحرار اضطهدوا العلماء أصحاب النظر العلمي الحر كما حدث فى موضوع إعجاز القرآن الذى اقتصر على البلاغة أو الاخبار بالغيب دون التطرق للإعجاز العلمي. فالقرآن متجدد فى فهمه مع الزمان والحدثان. وكل ما فيه برهان عيان لا مجرد تسليم وإيمان[٢].

لقد كشف العلم فى الغرب الحديث حقائق موجودة فى القرآن تصريحاً أوتلميحاً منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، مستورة لا يدركها أحد، مثل أن مادة الكون هى الأثير التى وصفها القرآن فى بدأ التكوين، وأن الكائنات فى حركة دائبة، وأن الأرض سبع، وأن لولا الجبال لترنحت الأرض، وأن التغيير فى التركيب الكيماوى ناشئ عن اختلاف النسب والمقادير، وأن فى الجماد حياة، وأن الإنسان ترقى من الجماد، وان ناموس موسى اللقاح فى الذباب، بالإضافة إلى التصوير الشمسي، وتسيير السفن والمركبات بالبخار والكهرباء، ووجود المكروب وتأثيره على الأمراض[٣].

---

(١) السابق ص٣٥٢-٣٥٥.

(٢) مثل آية ﴿ولا رطب ولا يابس إلا فى كتاب مبين﴾.

(٣) الأثير ﴿ثم استوى إلى السماء وهى دخان﴾، حركة الكائنات ﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها﴾، ﴿وكل فى فلك يسبحون﴾، الأرض والشمس ﴿إن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما﴾، القمر والأرض ﴿أفلا يرون أنا ناتى الأرض ننقصها من أطرافها﴾، ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾، طبقات الأرض السبع ﴿خلق سبع سموات، ومن الأرض مثلهن﴾، الجبال والأرض ﴿وألقى فى الأرض رواسى أن تميد بكم﴾، التركيب الكيماوى ﴿كل شئ عنده بمقدار﴾، الحياة والمياه ﴿وجعلنا من الماء كل شئ حى﴾، ﴿وخلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾، لقاح النبات ﴿خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض﴾، ﴿فاخرجنا أزواجاً من نبات شتى﴾، ﴿اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج﴾، ﴿من كل الثمرات جعل فيها زوجين﴾، التصوير الشمسي ﴿ألم ترى إلى ربك كيف مد الظل. ولو شاء لجعله ساكنا، ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً﴾، السفن والمركبات ﴿وخلقنا لهم من مثله ما يركبون﴾، المكروب ﴿وارسل عليهم طيراً أبابيل، ترميهم بحجارة من سجيل﴾.

والحقيقة أن موضوع الإعجاز العلمى للقرآن قد استشرى فى الفكر العربى المعاصر كجزء من مشروع أسلمة المعرفة. وهو يؤدى إلى عكس ما يهدف إليه الكواكبى، حث الدين على العلم. فهو يبدأ من العلم الغربى الذى اكتشفه غير المسلمين بمناهج تجريبية خالصة والنظر فى الطبيعة كما فعل علماء المسلمين الأوائل. ثم يكتفى بقراءة القرآن من خلاله انتقاء. فالفضل للغير العالم وليس للمؤول للقرآن. وأين كان المؤولون لآيات الإعجاز قبل أن يكتشف علماء الغير قوانين الطبيعة؟ ألا يعتبر ذلك الاستحواذ على جهد الغير وفضله؟ وماذا يفعل المأولون للآيات إذا ما تغير العلم هل يتغير التأويل، ومن ثم يتم ربط القرآن الثابت بالعلم المتغير، ويصبح الأصل فرعاً والفرع أصلاً؟ ألا يؤدى ذلك إلى وهم المسلمين بأن لديهم العلم سلفاً فيتبلدون فى حين يبحث علماء الغير فى مظاهر الكون فيتيقظون؟ ولا تنفع نظرية التسخير، أن الله سخر للمسلمين الغربيين لخدمتهم. الغرب يبدع العلم فى الدنيا دون بغية الآخرة. والمسلمون ينقلون العلوم عن الغرب المسخر لهم بغية الآخرة. فالغرب له نصف الحقيقة، الدنيا، والمسلمون لهم الحقيقة كلها، الدنيا والآخرة! وقد كان موقف العلماء والقدماء من المسلمين هو موقف علماء الغرب حالياً، النظر فى الطبيعة ومعرفة قوانينها. وكان العلم العربى الإسلام فى بدايات عصر النهضة الأوروبى أحد مصادر النهضة العلم الأوروبى الحديث.

وبعد هذا الاستطراد عن الإعجاز العلمى للقرآن يعود الكواكبى إلى معارضة المستبد لنور العلم وبحث العلماء حتى لا تستنير الرعية فتثور على الاستبداد السياسى، وتبقى فى جهلها فتطيع وتستكين[1]. بل إن المستبد يخشى علوم اللغة لأنه يعلم أن دواء اللسان عقل ودواء اللغة فكر[2]. كما لا يخشى المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لأنها

(١) السابق ص٣٥٦-٣٦٠.

(٢) من أمثال الكميت وحسان ومونتسيكو وشيلار.

اغتراب للناس خارج العالم مع أن المعاد قادر على تحرير الوجدان من الخوف من الحاضر والاتجاه نحو المستقبل وطلب الشهادة، فان أعظم شهادة كلمة حق تقال فى وجه حاكم ظالم. إنما يخاف المستبد من العلوم النظرية ومنها العلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التى تدفع إلى حرية الفكر، ومن العلوم العملية المتعلقة بعلوم الحياة والكون والحقائق التى لا يمكن للمستبد تغييرها. الاستبداد والعلم إذن ضدان. لذلك يخشى المستبدون العلماء لأن العلم من الله. إذ يعرف العلم أن الحرية أفضل من الحياة. لذلك خشى المستبدون فى الشرق من العلماء حتى من قول "لا إله إلا الله" وفهم معناها، تحرر الوجدان الإنسانى من كل قيد، والإعلان عن الحق فى مواجهة الباطل، والعدل ضد الحكم. فالشهادة بالقول تعنى الشهادة بالفعل. ولا فرق بين الشاهد والشهيد[1].

المستبد عاشق للخيانة والعلماء أعداؤه. وهو سارق مخادع والعلماء منبهون محذرون. له سيئاته التى لا يفسدها عليه إلا العلماء المصلحون. يبغض المستبد العلم لسلطانه على النفوس وزعزعة طاعتها للحكام والبحث عن الحقائق المستقلة عن آرائهم وسلطانهم. الاستبداد ضد الحرية والعلم يقوم على حرية البحث والنظر. لذلك كان العوام قوام المستبد نظراً لميلهم إلى التقليد والتبعية وتأليه الحكام. فيذبحون انفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل. ولا شك أن خوف المستبد من رعيته أشد من خوف الرعية من بأسه فى حين يأمن العادل قومه ويأمنه[2]. ونظراً لخطورة الخوف فى الديانات الثنوية القديمة فقد أقيم له هيكلاً لعبادته اتقاء لشره. وكلما ضعفت السياسة فى أمة عظمت القصور ومراسم التشريفات وأبهات

(١) انظر دراستنا "ماذا تعنى أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟" الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص١٤٧-١٦١.

(٢) مثل المستبد نيرون وتيمور، ومثل العادل أنوشروان وصلاح الدين.

السلطة والصولجان. ويبدو ذلك في لغات الأمم. فتكثر ألفاظ التعظيم في الفارسية وتقل في العربية.

٦ ـ الاستبداد والمال.

وهو الاستبداد الاقتصادي عن طريق قوة المال. فالمال كل شيء: القوة مال، والعقل مال، والعلم مال، والدين مال، والنبات مال، والجاه مال، والترتيب مال، والاقتصاد مال. فالمال كل ما لدى الإنسان من قدرة على الفعل. المال عند الاقتصادي ما ينتفع به الإنسان، وعند الحقوقي ما يجري فيه المنع والبذل، وعند السياسي ما تستعاض به القوة، وعند الأخلاقي ما تحتفظ به الحياة الشريفة[1].

وإذا كان النوع الإنساني لا يأكل بعضه بعضا إلا أن الإنسان أكل لحم أخيه الإنسان حتى أتى حكماء الصين والهند فأبطلوا أكل اللحوم كلياً. ثم أتت الشرائع الدينية الأولى بتخصيص القربان للمعبود أو للنيران. وافتدى به إبراهيم إسماعيل، واستعاض عنه المسيح بالخبز داخل الكنائس وليس خارجه. وما زال أكل لحم الإنسان موجوداً عند بعض القبائل الزنجية. ثم أتى الاستبداد ليحيي هذا الأثر القديم وأحياها بصورة أدهى وأمر. فقد جعل البشر، أعداء وأصدقاء، طعمه للظالمين وامتصاص حياة الزراع والعمال، وأكل ثمار الغير، واغتصاب الأموال والجهد والعمل. فلا فرق بين أكل لحوم البشر في الماضي ونهب الأعمار وازهاق الأرواح وسلب العمل إلا في الشكل. فالاستبداد الاقتصادي من صاحب رأس المال للعامل صورة من صور الاستبداد

---

(١) بعد تعريف الاستبداد يعقد الكواكبي مقارنات بين الاستبداد من ناحية والدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي تباعا قبل الاستبداد والتخلص منه. وآثرنا تغيير الترتيب بعد الدين والعلم وتقديم المال ثم الأخلاق والتربية وتأخير المجد قبل الترقي حتى يبدو العرض أكثر ترابطاً من الدين والعلم إلى المال إلى الأخلاق والتربية إلى المجد والترقي.

السياسـى. علاقـة الغنـى بـالفقير هـى علاقـة القـوى بالضـعيف، علاقـة الظـالم بالمظلوم. ولا فرق بين استبداد الرجال واستبداد النساء، نصف البشر[١].

ويتعـاون رجـال الـدين ورجـال السياسـة ورجـال الاقتصـاد علـى اسـتبعاد البشـر[٢]. ويسـتولى مـا لا يزيـد علـى ١٪ مـن البشـر علـى مقـدرات وإيـرادات وأرزاق ٩٩٪ مـنهم. تـرف وإسـراف فـى جانـب، وفقـر وضـنك فـى جانـب آخـر. وينضـم إلـى رجـال الاقتصـاد التجـار والمحتكـرون ضـد الـزراع. ويسـتعمل الاسـتبداد الاقتصـادى كـل القـيم الانسـانية بمـا فـى ذلـك الجمـال للأثـراء لصـالح رب المـال والجمـال والاتجـار بـأعراض النـاس وأجسـاد النسـاء كمـا هـو الحـال فى تجارة الجنس[٣].

الاسـتبداد يسـلب أمـوال النـاس وحقـوقهم غصـبا باسـم تشـريعات باطلـة ومن ثم كان حفظ المال فى أيدى الناس أصعب من كسبه.

والاسـتبداد مقـرون بـالثروة. فالأغنيـاء أصـدقاء المسـتبدين. لـذلك يعظم الذل فى الثروة. ذل الأغنياء للمال، وذل الفقراء للأغنياء.

وقـد وردت كثيـر مـن الأمثـال العاميـة والأقـوال المـأثورة بمـدح المـال فهـو يحـل المشـكلات، والطريـق إلـى العـز[٤]. ومـع ذلـك فـان للمـال آفـات كثيـرة على الحياة الشريفة مثل الترف والسرف. فزيادة المال عن الحاجة بلاء.

وبـالرغم مـن أهميـة المـال والثـروة فـى نهضـة الأمـم، فالاقتصـاد عصـب الـدول إلا أن الزهـد فـى المـال قيمـة. فـالغنى غنـى القلـب[٥]. والفقيـر مـن اسـتغنى

---

(١) طبائع الاستبداد ص٣٧٤-٣٨٤.

(٢) سيد قطب: معركة الإسلام والرأسمالية، دار الشروق القاهرة (د.ت).

(٣) وهـو مـا فعلتـه كـاترين كمـا يـروى المـؤرخ كريسـتوفر بحمـل النسـاء على الخلاعـة فـى المـراقص حتى هب الشباب للعمل للانفاق عليهن وضاعفت خزينتها فى خمس سنوات.

(٤) مثـل أن أكبـر مـا يحـل المشـكلات الزمـان والمـال، ولا يصـان الشـرف إلا بالـدم، ولا يتـأتى العـز إلا بالمال، اليد العليا خير من اليد السفلى، الغنى الشاكر أفضل من الفقير الصابر.

(٥) يستشـهد الكـواكبى بحـديث "أسـالوا اللـه الكفـاف مـن الـرزق"، وبحـديث "لـو كـان لابـن آدم واد من ذهب لتمنى أن يكون له واد آخر".

عـن النـاس. ولا يعنـى ذلـك التبـاطؤ فـى الكسـب بـل رعايـة الطـرق الشـريفة والحاجـات الأساسـية الضـرورية للحيـاة الإنسـانية. فـلا أفضـل مـن إنسـان يأكـل من عمل يده.

والمـال نعمـة مـن اللـه فـاض بهـا علـى الطبيعـة ولا يملـك أحـد تخصيصـها لنفسـه إلا بعمـل أو بمقابـل. فالعمـل مصـدر الـرزق، والجهـد تعـويض عـن الكسـب. والتمـول أى الإدخـار جـزء مـن طبيعـة الإنسـان والحيـوان علـى السـواء وقت الحاجة وساعة القحط أو الجوع كما هو الحال فى قصة يوسف.

وتنـتظم المعيشـة بالاشـتراك العمـومى الـذى جـاء بـه الإسـلام فـى القـرون الأولـى. فـالحكم الإسـلامى ديمقراطـى اشـتراكى. وهـو مـا عـم بعـد ذلـك فـى العـالم المتمـدن الإفرنجـى، وتـدافع عنـه الجمعيـات التـى تطالـب بالمسـاواة والتقـارب فـى الحقـوق والأحـوال المعيشـية بـين البشـر ضـد اسـتبداد المـال وتـراكم الثـروات. وهـو مـا حاولتـه الشـريعة الإسـلامية مـن خـلال أنـواع الزكـاة، جـزءا مـن أربعـين مـن رؤوس الأمـوال، يفـيض مـن الأغنيـاء إلـى الفقـراء. أمـا الأراضـى الزراعيـة فملـك للأمـة وليسـت للأفـراد، يسـتفيد منهـا عامـة المسـلمين ولـيس أغنياؤهـا فقـط. هـذا بالإضـافة إلـى الصـرف علـى المحتـاجين مـن العـوض والديـة والتكفيـر عـن الـذنوب. ومصـادر بيـت المـال مـن خـراج وعشـور تصـرف علـى جمـوع الأمـة، الفقـراء والمسـاكين وأبنـاء السـبيل وفـى الرقـاب والعـاملين عليهـا. ولـذلك ثلاثـة شـروط. الأول إحـراز المـال بوجـه مشـروع حـلال مقابـل عمـل وجهـد. والثـانى عـدم التضـييق علـى حاجـات الغيـر مثـل احتكـار الضـروريات أو مزاحمـة الصـناع والعمـال الضـعفاء أو امـتلاك الأراضـى[1]. والثالـث عـدم تجـاوز المـال قـدر الحاجـة لأن الافـراط فـى الثـروة مهلكـة. الفوائـد

(١) حمى ايرلانـدا ألـف مسـتبد مـالى مـن الانجليـز ليتمتعـوا بثلثـى أو ثلاثـة أربـاع ثمـرات أتعـاب عشـرات الملايـين مـن البشـر. وهـو أيضـاً حـال ريـف مصـر. ولا يختلـف عـن ذلـك سـكان لنـدن علـى أرصفة الطرقـات وهـى مـن الأمـم المتمدنـة. لـذلك لا تجيـز الصـين أن يمتلـك شـخص واحـد أكثر من مقدار معين، خمسة أفدنة، واقتدت روسيا فى ولاياتها بالصين.

القليلة على الأموال تشجيع للاستثمار. أما الربا الفاحش فاستغلال للضعفاء والمحتاجين. ليس الدافع على الاستثمار الطمع أو الربح بل تحقيق المنافع العامة. وإن ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضر بكثير منها في الحكومات المستبدة لأنهم يصرفون الأموال لإفساد الأخلاق في حين أن المستبدين يعرفونها في مظاهر الأبهة والعظمة ارهاباً للناس. وتزول الثروة عندما يغتصبها الأقوى أو عندما تندلع ثورات الاشتراكيين أو حتى الفوضويين.

وهناك فرق بين الاستبداد الغربي والاستبداد الشرقي. الاستبداد الغربي يجمع بين الاستبداد السياسي والاقتصادي، ويعين الأمة على الكسب. لذلك كان أحكم وأرسخ مع بعض اللين. في حين أن الاستبداد الشرقي سياسي خالص لا يدفع الناس إلى الكسب. لذلك كان سريع الزوال. إذا زال الاستبداد الغربي فانه يكون لصالح الحرية والعدل. وإذا زال الاستبداد الشرقي فلصالح استبداد آخر. لذلك تفوق الغرب باستمرار، وسار الشرق في مكانه في دورة أبدية.

كان يمكن تحويل هذه الاشتراكية الأخلاقية التي تقوم على الزكاة والصدقات والكفارات إلى اشتراكية علمية تقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتحديد سياسة الأجور طبقا للجهد العضلي، ومنع تجميع رؤوس الأموال في أيدي القلة. بل أن تحليل لفظ المال لغوياً يبين أنه ليس جوهراً أو اسماً يشير إلى مسمى في الخارج بل هو مصدر مركب من "ما" اسم صلة و"ل"حرف جر مما يبين أن المال علاقة، وان الملكية وظيفة اجتماعية، فالمالك له حق التصرف والانتفاع والاستثمار ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز[1].

---

(١) انظر دراستنا "المال في القرآن" (تحليل المضمون)، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ٧ اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢١-١٤٥.

٧- الاستبداد والأخلاق.

والاستبداد ليس فقط دينياً أو عقلياً أو اقتصادياً بل هو استبداد أخلاقى نظراً لأثر الاستبداد فى أخلاق المستبد وفى أخلاق المستبد بهم على نحو سلبى، فالمستبد به يكفر بالأخلاق وبالقيم التى يمارسها المستبد والتى يعينه الناس عليها حتى المستبدون بهم. يفقد حب وطنه وأهله، ويضعف ولاؤه لأمته. لا يحرص على بقاء شئ. وقد يتعود على الاستبداد فيصبح كالحيوان المطيع لصاحبه لا فرق فى ذلك بين شباب وشيوخ[1].

يسلب الاستبداد المستبد راحته الفكرية ويحيله إلى شقى ثقيل الهم حتى أنه يفقد التمييز بين الخير والشر، فيستولى الاستبداد على العقول الضعيفة خاصة عقول العامة من خلال مظاهر الأبهة والعظمة التى يحيط المستبد بها نفسه. فتشوش عليها الحقائق، وتغيب عنها البديهيات. فالاستبداد قادر على قلب الحقائق فى الأذهان، واستعمال الأديان لتبريره مع أن وظيفة الحكومات خدمة الناس وتحقيق مصالحهم، قد يوحى الاستبداد بحسنات له مثل تحقيق المنفعة، وحسن الإدارة، وسرعة التنفيذ، وطاعة الأوامر، وتليين الطباع، ويدفع على احترام الناس بعضهم لبعض. والحقيقة أن ذلك يتحقق قهراً لا طوعاً، وجبراً لا اختياراً، وعن اضطرار وليس عن طبيعة.

وإذا كان العدل فى أخلاق البشر يقوم مقام العناية فى إنماء الشجر يكون الاستبداد مفسدة للأخلاق لأن الاستبداد قضاء على القوانين، وتحكم بالإرادة الفردية. بل إن الحيوان يخضع لقانون الغاب. لذلك سلب الفقه الرقيق ارادته الحرة وجعله تابعاً لمولاه. لا يخضع الاستبداد لنظام أو عقل أو منطق بل لمطلق الارادة التى تجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، مرة اشتراكية ومرة رأسمالية. ويجبر الناس على التبرير طبقاً لإرادة المستبد وليس طبقاً للحسن والقبح فى ذاتهما.

---

(١) السابق ص ٣٨٥-٣٩٧.

فـى الاسـتبداد يغيـب الأمـر بـالمعروف والنهـى عـن المنكـر والنصـيحة والنقـد للحكـام ومراجعتـه. لـذلك أطلقت الأمـم الحـرة حريـة الـرأى والتعبيـر فـى المطبوعـات والمجـالس النيابيـة للرقابـة علـى المسـؤولية والحكـام. وقـد وضـع القـرآن التشـريعات لحمايـة هـؤلاء المحتسـبين دون أن يـذكر الكـواكبى نظـام الحسبة فى الإسلام ويعنى الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية[1].

وإذا كانـت الخصـال أولاً حسـنة طبيعيـة كالصـدق والأمانـة والهمـة والمدافعـة والرحمـة وقبيحـة طبيعيـة كالريـاء والعـدوان والقسـوة، وثانيـاً خصـالاً كماليـة مثـل العفـو وتقبـيح الطمـع وهـو مـا يدركـه العقـل ويحـث عليـه الشـرع، وثالثـاً خصـالاً اعتياديـة وهـو مـا يكسـبه الإنسـان بالوراثـة أو التربيـة أو الألفـة فـان الاسـتبداد مـن النـوع الثالـث الـذى يـأتى اكتسـابا مـن النـاس وتعـودا عليـه ولا يتفـق مـع العقـل والنقـل أو مـع الضـرورة والاختيـار. وإذا سـاءت الأفعـال سـاءت الظنـون فـالفلاح فـى الشـرق يـأمن الأفرنجـى فـى معاملتـه ويثـق بوزنـه وحسـابه ولا يـأمن بنـى جلدتـه. والأفرنجـى إذا تعـود علـى الخيانـة فانـه يـأمن الشـرقى ولا يـأمن ابـن جنسـه. وهـى تفرقـة أصـولية بـين الضـروريات والحاجيات والتحسينات يوظفها الكواكبى فى تصنيف الفضائل الخلقية.

وفـى الاسـتبداد تقـل مشـاركة النـاس فـى إدارة شـؤونهم، وتقـل المشـاركة فـى الحيـاة العامـة. والمشـاركة مـن أعظـم أسـرار الكائنـات ويقـارن الكـواكبى بـين أخـلاق الشـرقيين والغـربيين فـى المشـاركة تحـت الـوهم الشـائع أن الشـرقيين أقـل مشـاركة مـن الغـربيين[2]. وهـو موضـوع الاسـتبداد الشـرقى الشـهير الـذى تعـرض لـه فلاسـفة الغـرب خاصـة مونتسـكيو. يرجعـه البعض إلـى الجهـل أو عـدم التعـاون أو المـرض أوعـدم التمسـك بالـدين أو فقـدان الحريـة السياسية.

---

(١) وذلك فى آيات ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾، ﴿ولتكن ونكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر... أولئك هو المفلحون﴾.

(٢) يستثنى الكواكبى من ذلك اليابانيين والبوير.

الغربـي قـوى الـنفس شـديد المعاملـة ولكنـه حـريص علـى الاسـتئثار والانتقـام، مـادى النظـرة. لـم تبـق مـن مبـادئ المسـيحية لديـه شـئ. الجرمـانى جـاف الطبـع لا يعتبـر الضـعيف جـديراً بالحيـاة. يجعـل الفضـيلة فـى القـوة، والقـوة فـى المـال. العلـم مـن أجـل المـال، والمجـد مـن أجـل المـال. واللاتينـى مطبـوع علـى العجـب والطـيش. يـرى العقـل فـى الأخـلاق، والحيـاة بـلا حيـاء، والشرف فى الزينة، والعز فى الغلبة.

وأهـل الشـرق أديبـون يغلـب علـيهم ضـعف القلـب وسـلطان الحـب واتبـاع الوجـدان والعواطـف والفتـوة والقناعـة. ومـع ذلـك يتهـاون فـى المسـتقبل. ويقلـد الغربـى. والعجيـب أن يغلـب علـى الشـرقيين الاسـتبداد وهـم جماعـة تقلـل مـن تسـلط الفـرد، ويغلـب علـى الغـربيين الحريـة وقـيمهم تقـوم علـى الفرديـة التـى تسـمح بظهـور الفـرد والزعامـة الفرديـة. فـى الشـرق جماعـة بـلا رقابـة علـى الحكام، وفـى الغـرب أفـراد تراقـب الجماعـة سـلوكهم طبقـاً للعقـد الاجتمـاعى. فـى الشـرق نبـوة وولايـة وزعامـة، وفـى الغـرب حكمـة وعقـد ومراجعـة. وهـى مقـابلات شـائعة فـى الفكـر الغربـى فـى القـرن التاسـع عشـر أثنـاء انتشـار النظريات العنصرية ومحاولات تحديد خصائص الشعوب.

وقـد سـلك الأنبيـاء فـى إنقـاذ الأمـم مسـالك عـدة منهـا تحريـر الوجـدان الإنسـانى مـن تعظـيم أحـد إلا اللـه أو الإذعـان لسـواه، وحـث البشـر علـى التمسـك بنـور العقـل وحريـة الإرادة مـن أجـل القضـاء علـى الاسـتبداد العقلـى والإرادى. وقـد تـابع الحكمـاء السياسـيون الأقـدمون الأنبيـاء لتحريـر الضـمير الإنسـانى مـن الاسـتبداد عـن طريـق التربيـة وتهـذيب الأخـلاق. أمـا المتـأخرون الغربيـون فقـد آثـر الـبعض مـنهم تحريـر البشـر مـن الـدين إلـى فضـاء العقـل والطبيعـة، فـالفطرة كافيـة للنظـام، والعلـم المتحـرر مـن تبريـر الـدين كمـا كـان الحـال فـى الحضـارات القديمـة المصـرية والآشـورية أو المنحصـر فـى طبقـة الأشـراف عنـد الغرنـاطيين والرومـان أو عنـد النخبـة مـن الشـبان فـى الهنـد

واليونان القادرة على ذلك. ثم جاء الإسلام وأطلق حرية العلم للجميع وانتقل إلى أوروبا فساعدها على التحرر.

لقد ساعدت الظروف الحكماء الغربيين على اختصار الطريق. بدءوا مستبدين وانتهوا متحررين. ومن حكمائهم من لم يغالي ويتطرف في رفض الدين وجعله المصدر الأول للاستبداد بل أصلحوا الدين لإصلاح الأخلاق وتغيير المجتمع. وما أحوج الشرق إلى مثل هؤلاء الحكماء بوذيين ومسلمين ومسيحيين ويهود. لا يبالغون أو يتطرفون، ويصلحون الدين دون رفضه أو إبقائه على ما هو عليه عن طريق التعليم والتربية من أجل تغيير الوضع القائم حتى تظل الأمم الشرقية في التاريخ ولا تنقرض كما أنقرض الأشوريين والفينيقيون.

٨ـ الاستبداد والتربية.

إذا كانت الأخلاق هي الفضائل النظرية فان التربية هي تهذيب الأخلاق أي الأخلاق العملية، وتحويل الفضائل النظرية التي يضعها العقل والفطرة إلى سلوك يومي وممارسات عملية[١]. التربية علم وعمل. والعمل بالنية والعزم المسبق[٢].

فقد خلق الله في الإنسان استعداداً للصلاح واستعداداً للفساد طبقاً للحديث الشهير[٣]. فالتربية عامل مساعد للفطرة. يصعد إلى مرتبة الملائكة أو يهبط إلى مستوى الحيوان. وهذا هو معنى الأمانة التي حملها الإنسان ورفضت السماوات والأرض أن يحملنها وحملها الإنسان، الاستعداد للنمو نحو الكمال والنقص، نحو الخير أو الشر، إلى الحرية أو إلى الاستبداد. الإنسان كالغصن الرطب إما أن ينمو مستقيماً أو يميل على جنبه فيعوج.

---

(١) السباق ص٣٩٨-٤٠٨.

(٢) هذا هو معنى الحديث الشهير "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة . وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه".

(٣) ويستشهد بحديث "إنما الأعمال بالنيات".

والاستبداد أسوء وسيلة للتربية. يؤدى إلى إفساد الفطرة بدناً وروحاً. يورث البدن الأسقام، والروح توقف العقل عن النماء. التربية والاستبداد عاملان متضادان. ما تبنية التربية يهدمه الاستبداد.

والتربية ملكة تحصل بالتعلم والتمرين والعقيدة والاقتباس. أهم أصولها وجود المربين، وأهم فروعها الدين كوازع سياسى والمثابرة على العمل. والاستبداد ريح صرصر عاتية، يفسد الدين فى أهم ركيزته وهى الأخلاق، ويبقى على العبادات لأنها تلائمه، حركات طاعة ورموز خضوع لا تفيد فى تطهير النفوس. لا تنهى عن منكر ولا تأمر بمعروف. فاستولى الاستبداد على النفوس، لا فرق بين الله والسلطان، ورد الفعل عليهما بالكذب والخداع والرياء والنفاق أوالخوف والانزواء والانطواء حتى يصبح كالأسير الأليف والحيوان المستأنس مع حاكمه ومع ربه.

تربية الجسم فى السنتين الأوليين وظيفة الأم، وحتى السابعة وظيفة الأبوين، والانتقال من العقل إلى البلوغ وظيفة المعلمين والمدارس، ثم تربية القدوة بالأقربين والخلطاء إلى الزواج وظيفة الصدفة، ثم تربية المقارنة وهى وظيفة الزوجين إلى الموت أو الفراق. فهناك خمس مراحل للتربية لكل منها مربى طبقاً لمراحل العمر.

ليست التربية مجرد جهد فردى أو جماعى محدود بل هى تربية اجتماعية سياسية. إذ أن التربية الفردية تخضع للهيئة الاجتماعية والقانونية والسياسية.

والحكومات المنتظمة هى التى تتولى تربية الأمة. وهى التى تنشأ قوانين النكاح، وتفتح بيوت العطاء، وتقيم المدارس للتعليم الالزامى، وتسهل الاجتماعات وتشيد المسارح، وتؤسس المنتديات، وتقيم المكتبات والمتاحف والنصب التذكارية، وتسن القوانين للمحافظة على الآداب والحقوق، وتسهر على حفظ العادات القومية واحترام الملة. تقوى الآمال وتيسر الأعمال، وتؤمن العاجزين، وتكرم الرواد. ومن ثم يحيا المواطن مطمئناً فى حياته ومماته، وتحيا الأمة بحياة مواطنيها

ورضاهم عنها. أما النظم المستبدة فهى غنية عن التربية لأنها أشبه بنظم الأحراش فى الغابات التى لم تهذبها يد بشرية.

يعيش الإنسان فى ظل العدل والحرية، نشيطاً على العمل، راضياً بأعماله، سعيد بآماله، ناجحاً كان أم أقل نجاحاً. أما أسير الاستبداد فيعيش خاملاً خامداً ضائع القصد حائر الاتجاه، لا فرق بين حياته وموته. يشعر بآلام الأسر كما يشعر المستبد بلذة القوة والاستبداد. فيلجأ إلى الدين والتعويض فى السعادة الأخروية مع أن الدنيا ممر الآخرة.

وقد عبرت الأمثال العامية والأقوال المأثورة عن ذلك والتى تحبذ الخمول، وتبرر المصائب[١]. مع أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوة ضد الكسل والبطالة والهروب إلى الآخرة فراراً من الدنيا[٢].

وقد وقع نفس الشئ عند اليهود والنصارى، واقتبسوا من التوراة والانجيل آيات تبرر الظلم والخضوع للسلطان. والنص صريح على رفض الظلم[٣].

الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل وهى أخلاق عبيد السلطة. ويتربون على ذلك فى المدرس[٤]. صحيح أن لمستوى المعيشة بين الغنى والفقر دخلاً فى التربية ومع ذلك يظل عامل الحرية أو الاستبداد هو الأقوى. فالمستبد به كالنائم المزعوج بالأحلام، لا يعلم شيئاً من العالم المحيط

---

(١) وذلك مثل: "الدنيا سجن المؤمن"، "المؤمن مصاب"، "إذا أحب الله عبد ابتلاه"، "هذا شأن آخر الزمان"، "حسب المرأ لقيمات يقمن صلبه".

(٢) مثل: "إن الله يكره العبد البطال"، "إذا قامت الساعة وفى يد أحدكم غرسة فليغرسها".

(٣) من التوراة: "يد الله على قلب الملك"، ومن الانجيل "أخضعوا للسلطان ولا سلطة إلا من الله"، "الحاكم لا يتقيد السيف جزافاً. إنه مقام للانتقام من أهل الشر". وفى الرسائل "فلتخضع كل نسمة للسلطة المقامة من الله". ومن الوعظ الإسلامي الحكومى "السلطان ظل الله فى الأرض"، "الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه"، "الملوك ملهمون". والآيات الصريحة فى رفض الظلم مثل ﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾، ﴿فلا عدوان إلا على الظالمين﴾.

(٤) يستشهد بالبيت الآتى:

إن دام هذا ولم تحدث له غير ∴ لم يبك ميت ولم يفرح بمولود.

به. فالتربية الصحيحة غير مقصودة ولا مقدورة فى ظلال الاستبداد إلا تخويفاً من الظالمين. والاقناع خير من الترغيب والترهيب. والمدارس تقلل الجنايات لا السجون. والقصاص قلما يفيد فى العقاب[1]. والقصاص فى الإسلام يعنى المساواة وليس العقوبة[2]. تهدف التربية إلى إعداد العقل المتميز وحسن التفهم والاقناع والتمرين والتعود، وحسن القدوة والمثال، والمواظبة والتمادى.

٩ـ الاستبداد والمجد.

الاستبداد أصل كل فساد وأثر سئ فى كل واد. يفسد الدين والعقل والمال والأخلاق والتربية. يفسد الطموح والسعى إلى العلى، ويحوله إلى تكبر وتسلط وطغيان. يحول المجد إلى تمجد[3]. المجد مطلب طبيعى شريف لا يترفع عنه نبى أو زاهد. يعبر عن السعى نحو الأكمل والأفضل. وهو من الجد والاجتهاد والسعى الدؤوب، تحمل الأمانة والمسؤولية تحقيقاً لغاية الإنسان فى الحياة. يسعد الإنسان به. ويلتذ بها الساعى له مثل عظم لذة العبادة لله والعلم للحكماء على جميع أنواع المباهج الدنيوية. والمجد أفضل من الحياة. فالحياة بلا مجد خمول وكسل، وقنوع ويأس. المجد مفضل على الحياة عند الأحرار، والحياة مفضلة على المجد عند المستبد بهم وهو ما خلط على ابن خلدون حتى حين فضل الحياة على الاقدام على الخطر. لهذا استشهد أئمة آل البيت وفضلوا المجد على الحياة. كما أن الحيوان يرفض التناسل وهو فى الأسر فى قفص. فلا يتكاثر إلا إذا كان حراً طليقاً فى الطبيعة.

ويتطلب المجد البذل والتضحية فى سبيل الجماعة، بتعبير الشرقيين فى سبيل الله أو الدين، وبتعبير الغربيين فى سبيل الإنسانية أو الوطنية طبقاً لظاهرة

---

(١) ويستشهد بالبيت الآتى:

لا ترجع الأنفس عن غيها ∴ ما لم يكن منها لها زاجر

(٢) وذلك فى آية ﴿ولكم فى القصاص حياة يا أولى الألباب﴾.

(٣) طبائع الاستبداد ص٣٦١-٣٧٣.

التشكل الكاذب، التعبير عن نفس المعانى بألفاظ مختلفة من الموروث أو الوافد[1]. وتكون التضحية بالمال، وهو مجد الكرم أقل أنواع المجد أو بذل العلم النافع وهو مجد الفضيلة أو بذل النفس وهو مجد النبالة أعلى أنواع المجد، المجد على الاطلاق، مجد النفوس الكبيرة[2].

والتمجد نقيض المجد. هو صفة الإرادات المستبدة والمتعاونين معهم، أصحاب الألقاب وحملة النياشين[3]. وقد يؤدى إلى دعوة الألوهية أى خداع العامة. المتمجدون أعداء العدل وأنصار الجور للتغرير بالأمة وسوقها، مستعملاً أعوانه الذين مثله بعد إغرائهم بالمناصب والمراتب. يعتمد المتمجد على دعوة الأصالة وتعنى الشرف والرتبة والعائلة والقبيلة والأصل الوراثى والنسب، وليس معناها الحالى الدفاع عن الهوية. وهى ثلاثة أنواع: بيوت العلم والفضيلة، وبيوت المال والكرم، وبيوت الظلم والامارة وهو أكبر الأقسام. فالحكم الوراثى غير شرعى لأنه يقوم على أصالة الأجداد، الأصالة بهذا المعنى القبلى جرثومة البلاء، تستر وراء العظمة الوراثية والأبهة الحالية. وهو ما أدانه القرآن صراحة بإدانة الإسراف والترف وتداول المال بين القلة[4].

---

(١) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص١٢٣-١٥١.

(٢) تعطى أمثلة كثيرة من قول أجريين الشاعر تحت النطع حين سؤاله من أشقى الناس؟ فأجاب: من إذا ذكر الناس الاستبداد كان مثالاً له فى الخيال. وكان ترابان العادل إذا قلد سيفاً لقائد يقول له: هذا سيف الأمة أرجو أن الا أتعدى القانون فلا يكون له نصيب فى عنقى. وخرج قيس من منزل الوليد غاضباً وقائلاً: أتريد أن تكون جباراً؟ والله إن نعال الصعاليك لأطول من سيفك. وقالت أسماء بنت ابى بكر مودعة ابنها: إن كنت على الحق فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت. وهناك أقوال كثيرة للساعين نحو المجد مثل: ما أحلى الشقاء فى تنفيس الظالمين، علىّ أن أوفى بوظيفتى وما على ضمان القضاء. وعندما سئل أحدهم لماذا لا تبنى لك داراً؟ قال: ما أصنع فيها وأنا مقيم على ظهر الجواد أو فى السجن أو فى القبر؟

(٣) مثل: بارون، دوق، لورد، رب العزة، رب الصولة، انظر: من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، مدبولى، القاهرة ١٩٧٧ ص٧-٥٠.

(٤) وهى آيات مثل: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا﴾.

المستبد الذى يضع التاج على رأسه والصولجان فى يده والعبيد حوله بالمراوح يرى نفسه إلهاً. والرعية مبهورة بمستبدها مسحورة ببهائه. وكل ذلك أوهام.

والاستبداد عام وشامل فى الحكم وفى المجتمع، فى الدولة والمؤسسات من الحاكم إلى الشرطى إلى الفراش إلى الكناس. كل أعلى يستبد بالأسفل منه. والناس على دين ملوكهم.

ويشهد العقل والتاريخ أن المستبد الأعظم فى الأمة هو اللئيم الأعظم فيها. ولما كان حريصاً على ظلم الناس فإنه يستعمل أعواناً من جنسه لتكوين عصابة الاستبداد.

ويجهل المستبد أن الناس أعداؤه لظلمه وأنه لا يأمن على نفسه وحياته من الثورة ضده. كما لا يأمن الوزير من صولة المستبد الذى فوقه أو المستبد به الذى تحته. وزير المستبد هو وزير المستبد الأعظم وليس وزير الأمة مهما تشدق بالرغبة فى الإصلاح ورعاية مصالح الناس. وهو لا أخلاق له ولا ضمير. المستبد لا يستصنع إلا الأراذل والأسافل وخربى الذمم بالرغم من ندم البعض منهم. وفى الحقيقة أن المستبد فرد عاجز، لا حول له ولا قوة إلا بالمتمجدين طلاب المناصب والرتب. والأمة الأسيرة لا يفك أسرها إلا العقلاء الأحرار.

١٠ـ الاستبداد والترقى.

إذا كان المجد هو طلب الرقى الذاتى والسعى نحو العمل فان الترقى هو التقدم فى التاريخ[1]. فالحركة سنة الكون، صورة الألوهية، ﴿كل يوم هو فى شأن﴾[2]. والحركة فى التاريخ نوعان، تقدم ونكوص، إقدام وإحجام على نحو أفقى. وهو ما يسعى إلى أعلى وإلى أسفل نهضة وسقوط، قيام وقعود على المستوى الرأسى.

---

(١) طبائع الاستبداد ص٤٠٩-٤٢٧ وهو أطول القرانات.

(٢) مثل ﴿يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى﴾، "ما بدا أمر إلا وبدا نقصه".

وهو صريح بنص القرآن والحديث[1].

والترقى على أنواع: ترقى في الجسم، وهو الترقى البدنى، وترقى فى العائلة والعشيرة، وهو الترقى الاجتماعى، والترقى فى القوة بالعلم والمال وهو الترقى الاقتصادى، والترقى فى الملكات بالخصال والمفاخر وهو الترقى الثقافى والحضارى. وهناك ترقى آخر بالروح، والشوق إلى المعاد. ونقيض هذه الأنواع كلها ما سمى بالقضاء والقدر، وهو عجز طبيعى ناتج عن الاستبداد. وإذا كان القدر مرة لصالح الترقى ومرة ضده فإن الاستبداد هو الطريق إلى الانحطاط والتأخر والفناء. بل يدفع إلى طلب التسفل دون الرفعة. الترقى والانحطاط حركتان جدليتان حتى فى الحيوان مثل الاندفاع والانقباض. وهو ما عناه القرآن بابتلاء الإنسان بالخير والشر[2]. هو جدل الإيجاب والسلب، المزاحمة والتدافع فى الحياة.

والمستبدون بهم لا حراك فيهم، منحطوا الإدارك والإحساس والأخلاق. هم أشبه بسكان القبور، لا أموات ولا أحياء، شقاء مريد، بعيداً عن مفاخر الإبداع وشرف القددوة، نوم ويأس، غباء وجهل، فقدان الثقة بالنفس وضياع الحزم، ندب وبكاء، حرص على الراحة، وتباطؤ فى السعى، رضى وخنوع، وإلقاء المسؤولية على الأقدار، سجود لغير الله،وقبول للتفاوت بين الناس وهم أكفاء، انحناء وخضوع، ذل وخنوع، وقد خلق الناس جميعاً إخواناً أسوياء[3]. هذا بالإضافة إلى الخوف والخشية وترك الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهر بالحق والشهادة وباقى أركان الإسلام دعوة للتحرر دون الخنوع.

---

(١) وقد وردت فى ذلك أقوال القدماء مثل: الخير مربوط بذيل الشر، والشر مربوط بذيل الخير. على قدر النعمة تكون النقمة. على قدر الهم تأتى العزائم. بين السعادة والشقاء، الحرب سجال.

(٢) وتم الاستشهاد بالبيت الآتى:

وطعم الموت فى شئ حقير ∴ كطعم الموت فى شئ عظيم

(٣) مثل "لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر أو ليستعملن الله عليكم أشراركم فيسومونكم سوء العذاب". "من رأى منكم منكر فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، وان لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان".

والوحدة قوة باسم الاتحاد الوطنى كما هو الحال فى الغرب أو الإخاء الدينى كما هو الحال فى الشرق[١]. الرباط فى الغرب جنسى وليس مذهبياً، سياسى وليس دينياً، نقداً مبطناً للدولة العثمانية التى يتشاحن فيها الأعاجم والأجانب. والحل هو الأمة والوطن. ولماذا يكون العربى أشد استخفافاً بأخيه العربى من الغربى وقد أصبح دينه المال وغايته الربح؟ الغربى أقوى من الشرقى علماً وثورة ومنعة. لذلك تكون له السيادة الطبيعية إذا واطن الشرقيين. الغربى يعرف كيف يسوس. فاستعمر الأرض، واستوطن الشرق، ولا يريد الخروج منه[٢]. فى حين بقى المسلمون فى الأندلس وتركوا وراءهم العلم والعمران. فلماذا يكون الشرقى أقل من الغربى؟ السبب لأنه يقبل الاستبداد الذى يؤدى إلى الخمول والموت[٣].

هناك أمم عادلة فى التاريخ[٤]. وفيها يكون الحكام أمناء على سلامة الأبدان والاعتناء بالشؤون العامة، والحريات الفردية، والرقابة على السلطة، والحقوق العامة، وتطبيق العدل، والحفاظ على الأموال، ورعاية القيم والشرف[٥]. يتحقق الترقى فى التاريخ بأصول الحكومات المنتظرة فى وجه الاستبداد. القوة للشرع ولا نفوذ إلا

(١) وذلك مثل أوستريا (النمسا) وأمريكا.

(٢) مثل الروس مع البولنديين والتتار، والهولنديين فى الهند، والروس فى قازان، وفرنسا فى الجزائر، والإنجليز فى بلاد العرب.

(٣) "نحن ألفنا الأدب مع الكبير، ولو داس رقابنا، ألفنا الثبات، ثبات الأوتاد تحت المطارق، ألفنا الانقياد ولوالى المهالك، ألفنا أن نعتبر التصاغر أدبا، والتذلل لطفا، والتملق خصاصة، والكهنة رزانة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعاً، والرضا بالظلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث عن العموميات فضولاً، ومد النظر إلى الغد أملاً طويلاً، والإقدام تهوراً، والحمية حماقة، والشهامة شراسة، وحرية القول وقاحة، وحرية الفكر كفراً، وحب الوطن جنوناً"، طبائع الاستبداد ص١، ٤.

(٤) مثال ذلك: الجمهورية الثانية للرومان، الخلفاء الراشدون، أنوشردان، عبد الملك الأموى، نور الدين الشهيد، بطرس الكبير.

(٥) مثال ذلك فى العصر الحاضر سويسرة التى لا يوجد فيها محبوس.

نفوذ الشرع. الشرع هو حبل الله المتين. والأمة رقيبة على حسن تطبيقه كما تشهد بذلك الآيات[1].

ونظراً لرغبة الكواكبى فى الجمع بين النظر والعمل، بين البحث العلمى والممارسة السياسية فقد ساد "الاستبداد والترقى" الأسلوب الخطابى، فى الشخص الثانى المخاطب الجمع بحيث أصبح الخطاب الفلسفى أشبه بالخطبة السياسية للاستنهاض. ومع ذلك فانه يكشف عن بداية التحول من المجتمع الدينى إلى المجتمع المدنى، ومن العثمانية إلى الوطنية.

١١ـ التخلص من الاستبداد.

لا توجد أعظم من مدرسة التاريخ الطبيعى والعمومى. ولا برهان أقوى من الاستقراء للتعرف على وسائل التخلص من الاستبداد[2]. فلقد عاش الإنسان دهوراً طويلة لا يعرف نظاماً إلا الشيوخ الأكثر خبرة أو الأقوى بنية، فى حالة البداوة، عشائر وقبائل، يقرر بنفسه بما له من احترام عند الآخرين أو باستشارة حكماء القبائل فى نظام إدارى بسيط وقواعد قضائية قليلة، تحكم بالحدس والوجدان. وهو ما سماه ابن خلدون البدو.

عاش النصف الآخر فى قرى ومدن فظهرت الطبقات الاجتماعية، الغنى والفقير، والسياسية، الرئيس والمرؤوس، مما استلزم أشكالاً متطورة من الحكومات درسها الغرب الحديث بعد أن مارستها الإنسانية قبله. وانقسمت الأمم إلى أحزاب سياسية تختلف فيما بينها فى كيفية تطبيق أشكال الحكومات، بديهية فى الغرب، غامضة فى الشرق.

والاستبداد هو الحكم الذى لا توجد بينه وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم. ولا عبرة فيه بيمين أو عهد أو دين وتقوى أو حق وشرف أو عدالة ومقتضيات المصلحة العامة.

---

(١) مثل ﴿حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت، وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها امرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس﴾.

(٢) طبائع الاستبداد ص٤٢٨-٤٣٨.

ويتطلب ذلك عدة مباحث تدور حول محاور ستة: الأمة، والحكومة، والحقوق، والوظائف، والقوانين، والخدمات، وأهمها الحكومة أو الحكم الذى به يتعلق الاستبداد.

أولا: الأمة والفرق بينها وبين الشعب. هل هى ركام مخلوقات أو جمعية عبيد لمالك متغلب أم جمع يربطه الجنس والوطن وحقوق مشتركة؟

ثانيا: الحكومة، هل هى تسلط على الرقاب تفعل ما تشاء أم وكالة سياسية عن الأمة لإدارة شؤونها العامة؟ وما نوعيتها، الملكية المطلقة أم المقيدة، ونوع القيد أو الرياسة الانتخابية مدى الحياة أو موقوتة؟ هل تنال بالوراثة أو العهد أو الغلبة؟ وهل يتحدد ذلك بالمصادفة أم بالكفاءة وشروطها؟ وما وظائف الحكومة، إدارة شؤون الأمة حسب الرأى والاجتهاد أو تكون مقيدة بقانون يعبر عن رغبات الأمة؟ وما العمل إذا اختلفت الحكومة مع الأمة فى اعتبار الصالح فهل الأمة فوق الحكومة؟ وما هى حقوق الحاكمية، تخصص الحكومة لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة ورواتب الحال، تهب وتمنع ما تريد أم طبقاً لوكالة الأمة؟ وهل تطيع الأمة الحكومة على الإطلاق أو عن طريق الإقناع حتى تأتى الطاعة اختياراً وعن رضى؟ وهل هناك رقابة على الحكومة من الأمة أو وكلائها، أم أنها غير مسؤولة تفعل ما تشاء. وكيف يتم رفع الاستبداد، من الحكومة ذاتها أم من عقلاء الأمة؟

ثالثا: الحقوق العمومية لمعرفة هل الحكم ملك أم أمانة ونظارة على الأملاك العمومية مثل الأراضى والنهار والسواحل والمعادن والقلاع والجيوش والمعاهدات وتأمين وظائفها؟ هل تتصرف فيها الحكومة بإرادتها أم هناك مساواة فى الحقوق بين الناس، فصائل وبلداناً وأدياناً؟ وهل تملك الحكومة السيطرة على الأعمال والأفكار أم أنها جزء من الحقوق الشخصية تدخل فى إطار حرية الفكر؟

رابعا: وظائف الحكومة ومهامها فى وضع الضرائب بإرادتها المطلقة أم بمشاركة إرادة الأمة؟ وإعداد المنعة، بالقوة والتجنيد الاجبارى والتسليح ضد العدو الخارجى أولقهر الأمة وضد رغبتها؟ والحرص على الأمن العام مسئولية

الأفراد أو الحكومة نيابة عنهم؟ وهل يتم توزيع المناصب على أقارب الحاكم ومعارفه أو على كافة القبائل والطوائف بحيث تكون الحكومة جزءاً مصغراً من الأمة دون ذكر الكفاءة والقدرة والأهلية؟ وهل تجتمع السلطات السياسية والدينية والتعليمية فى سلطة واحدة أم يتم التفريق بين السلطات؟

خامساً: القانون وحفظ السلطة فيه بحيث لا تكره الحكومة الناس خارج القانون، وتأمن العدالة القضائية بحيث لا يكون العدل ما تراه الحكومة بل ما يراه القضاة. هل حفظ الدين والآداب للحكومة أم للقضاء، ودور الحكومة فى حفظ الجامعات الكبرى كالدين والجنسية واللغة والعادات والآداب العمومية دون أن تتدخل الحكومة فى أمر الدين ما لم تنتهك حرمته، وتعيين الأعمال بقوانين وحدود وسلطة الشرطة والتزامها بالقانون، وطريقة سن القوانين، تعبيراً عن إرادة الحاكم أو جماعة منتخبة من قبل الأمة. وهل القانون هو حكم القوى على الضعيف أم أحكام يتساوى أمامها جميع الناس بصرف النظر عن الطبقة، وله احترامه وسلطانه على الجميع.

سادساً: تيسير الخدمات العامة مثل التوسع فى الزراعة والصناعة، وإلى أى حد يمكن تركه للقطاع الخاص أم للقطاع العام بلغة العصر؟ والتوسع فى العمران وإلى أى حد تتدخل الحكومة فيه ومراعاة الاعتدال فيه دون بذخ وإسراف؟ والترقى فى العلوم والمعارف ودور الحكومة فى ذلك ونسبته إلى المبادرات الخاصة، وهل يكون التعليم جبراً أم اختياراً فرضاً من الحكومة أم حراً مطلقاً؟

وفى مبحث رفع الاستبداد يضع ثلاث قواعد: الأولى كون الأمة التى لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية. والثانية أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقام بالحكمة والتدرج، وتغيير إحساسات الناس وأمزجتهم، وإلا وقعت الفتن. ومن يدرى ربما يكون الثوار الجدد أشد استبداد من المستبدين القدماء. ولا يثور العامة ضد المستبدين إلا فى

حالات مخصوصة، مشهد دموى لمظلوم، هزيمة المستبد فى الحرب، إهانته للدين، أزمة اقتصادية خانقة، مجاعة عامة، نقض لقوانين البلاد الموروثة، تضييق ينتهى بمشاركة النساء فى الثورة عليه، موالاته للعدو. والثالثة تهيئة البديل عن الاستبداد قبل مقاومته ولا يكون بديلاً على الإجمال بل برنامجاً تفاصيلياً يقتنع به الناس موافقاً لرأى الأغلبية التى عانت من الاستبداد. بالإضافة إلى وضوح الغاية وسهولة الاتصال[1]. فما هو شكل الحكومة البديلة عن الاستبداد؟

إن لم تكن الأمة مسؤولة عن نفسها حريصة على حريتها استبددت بها أمة أخرى كما هو الحال فى الوصايا على السفيه المقررة فى الشرائع. والله لا يظلم الناس بل الناس أنفسهم يظلمون.

من الواضح فى تصور الكواكبى لوسائل التخلص من الاستبداد أن الغرب لديه نموذج للتحديث، الغرب الليبرالى، الحكومة المقيدة، المسؤولة أمام البرلمان، والتعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وسيادة القانون، والمساواة فى الحقوق والواجبات. والحكومة أى السلطة هى مركز الدولة كما هو الحال فى الفكر السياسى الدينى، والتركيز على الامامة وصفات الامام أكثر من المؤسسات ووسائل الرقابة على الامام.

وواضح من القرانات بين الاستبداد من ناحية، والدين والعلم والمال، والأخلاق والتربية، والمجد والترقى من ناحية أخرى أهمية الاستبداد والدين، والاستبداد والترقى، فكما أن الدين يمكن أن يكون مصدراً للاستبداد سواء فى تصوراته للعالم أو فى مؤسساته يمكن أن يكون مصدراً للتحرر، "أفيونا للشعب" أو"زقرة للمضطهدين". كما أن الدين يمكن أن يكون عقبة فى سبيل التقدم إذا ما قام على الاستبداد وكما كان الحال فى العصر الوسيط الأوروبى، ويمكن أن يكون دافعاً على التقدم كما

(١) كانت صعوبة الاتصال بين أنصار على أحد أسباب عدم نجاحه ومن ولاه من أئمة آل البيت.

كان الحال فى تراثنا القديم. ويظل السؤال قائماً، ومن الذى يقوم بتحديد أى الوظيفتين وفى أى ظرف تاريخى؟ ومن الذى يضع الجرس فى رقبة القط؟ هذا هو السؤال.

تجديد علم الأصول

قراءة فى الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

أولا: كتابات الإمام فى علم الأصول.

علم الأصول له شقان. علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. علم أصول الدين هو علم العقائد أو علم الكلام أو علم التوحيد أو علم الذات والصفات. وهو علم نظرى يضع أصول النظر أى التصورات العامة للعالم مثل التوحيد والعدل بلغة الاعتزال أو الذات والصفات والأفعال بلغة الأشعرية. وعلم أصول الفقه علم عملى يضع قواعد النظر واستنباط الأحكام. هو علم نظرى عملى يضع قواعد الاستدلال من أجل تطبيق الأحكام. علم أصول الدين أشبه بالعقل النظرى، وعلم أصول الفقه أشبه بالعقل النظرى العملى. أما علم الفقه فهو العقل العملى.

واختيار علم أصول الفقه للتجديد فيه هو اختيار لأهم مواطن الإبداع فى العلوم الإسلامية. فعلم الأصول هو العلم الإسلامي الإبداعى بالأصالة. تأسس بشقيه قبل عصر الترجمة. ومن ثم فهو سابق على الفلسفة وكما لاحظ الشيخ مصطفى عبد الرازق ضد اتهامات المستشرقين للفكر الإسلامي بتبعيته لليونان[1].

(*) بحث ألقى فى ندوة "النجف الأشرف وإسهاماتها فى الحضارة الإنسانية"، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، لندن، ١٧-١٨ يوليو ١٩٩٩.

(١) مصطفى عبد الرازق: التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٥٩.

وهو العلم الذى يعبر عن روح الحضارة الإسلامية، التوجه نحو الواقع من أجل السيطرة عليه عن طريق تنظيم الأفعال الإنسانية فيه، ووضع قواعد للسلوك البشرى. ليست غايته الآخرة بل الدنيا، وليس الدين بل عمارة الأرض، وليس الله بل العالم. فالله هو الشارع، واضع الشريعة. ولما كانت الشريعة وضعية لها بنيتها فى الواقع الاجتماعي وفى الموقف الإنساني لم تكن هناك حاجة إلى تشخيص الشريعة فى شخص الشارع، وليس الاشراقيات والاتصال بالعقل الفعال بل العقل الاستنباطى والاستقراء التجريبى مع مباحث اللغة وتحليل الألفاظ.

لذلك اهتم الإمام الشهيد بعلم الأصول. وخصص له كثيرا من أعماله، على الأقل خمسة:

١- مباحث الدليل اللفظى (ثلاثة أجزاء). يضم بعد التمهيد فى تعريف العلم وموضوعه وتقسيمه، والمدخل فى الدلالة والاستعمال وعلامات الحقيقة وتشخيص المعنى والتطبيقات، قسمين: البحوث اللفظية التحليلية وتضم الحروف والهيئات، والبحوث اللفظية اللغوية مثل الأوامر والنواهى، صيغها ودلالاتها وعلاقتها مع بعض المفاهيم الرئيسية فيها مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

٢- مباحث الحجج، والأصول العملية (أربعة أجزاء). الجزء الأول عن الحجج والإمارات. ويتوجه نحو منطق الاستدلال، وقسمته إلى قطع وظن، وتفسير الظن فى السيرة والظواهر والإجماع والشهرة والأخبار، ومطلق الظن عندما تنسد الدلائل كلها. والقطع يستبعد التجرى وهو العمل بلا دليل يقينى. والدليل هو أساسا الدليل العقلى على عكس ما يقال فى الأصول الشيعية التقليدية من تقليد الإمام المعصوم أو إجماع آل البيت، آل العترة، الإجماع الخاص وليس الإجماع العام. والثانى عن البراءة والتخيير والاحتياط وهى من مقولات الفعل التى تؤكد على البراءة الأصلية، وأن الأشياء فى الأصل على الإباحة، وعلى حرية الأفعال وأن الإنسان على التخيير كما هو الحال فى المندوب والمكروه، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشبهات حرصا على راحة الضمير. والثالث عن الاستصحاب، حجيته، والأقوال فيه، ومقدار ما يثبت

به، ثم تطبيقات عليه. والرابع فى تعارض الأدلة الشرعية وتقسيمه إلى غير مستقر ومستقر.

٣- دروس فى علم الأصول (ثلاث حلقات فى جزأين). ويتضمن ثلاثة مباحث بعد المقدمات التمهيدية الأولى، كلها فى الأدلة. الأول الأدلة المحرزة، الدليل الشرعى، والدليل العقلى. والثانى الأصول العملية التى تتركز فى الاستصحاب. والثالث فى تعارض الأدلة.

٤- المعالم الجديدة للأصول. وينقسم بعد المدخل التمهيدى الأول إلى جزأين: الأول عن الدليل وأنواعه اللفظى، والبرهانى والاستقرائي، والثانى الأصل العملى مثل الاستصحاب وهى نفس القسمة فى المؤلفات السابقة مع تلخيص شديد.

٥- الأسس المنطقية للاستقراء. بالرغم من أنه ليس فى علم أصول الفقه مباشرة إلا أنه تنظير له بحيث يصبح منطقا خالصا يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط الأصل واستقراء الفرع بعد نقد المنطق الصورى الخالص، ونقد المنطق التجريبى الخالص من أجل تأسيس منطق ذاتى للمعرفة[1].

بالرغم من أن العملين الأولين من تأليف السيد محمود الهاشمى إلا أنهما من دروس الإمام الشهيد. الأفكار له والتحرير لأحد تلاميذه، وذلك مثل نسبة أفكار مقالات "العروة الوثقى" للسيد جمال الدين الأفغانى بالرغم من أن التحرير والصياغة للإمام محمد عبده[2].

---

(١) وهو ما حاوله هوسرل فى الغرب وسماه الفينومينولوجيا بعد نقد المنطق الصورى فى "المنطق الصورى والمنطق الذترنسندنتالى، ونقد المنطق التجريبى فى "بحوث منطقية"، وتأسيس المنطق الذاتى الموضوعى فى "الأفكار" بأجزائها الثلاثة. أنظر دراستنا "تفسير الظاهريات" باريس ١٩٦٥، القاهرة ١٩٧٦ (بالفرنسية).

(٢) ١- مباحث الدليل اللفظى(ثلاثة أجزاء) تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٦.
٢- مباحث الحجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، تقريرات الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمى، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامى، إيران ١٩٩٧. =

وإذا كان فى علم أصول الدين اختلاف واضح فى العقائد بين السنة والشيعة فان علم أصول الفقه يقل فيه الخلاف إلى أقصى حد. إنما يظهر التوتر فيه بين قطبيه، الأصل والفرع، النص والمصلحة، التقليد والاجتهاد، وهو توتر يشارك فيه أصول الفقه السنى والشيعى على حد سواء.

وتوجد مصطلحات غير مألوفة فى أصول الفقه الشيعى مثل المجزية، التعهد، المرآتية، العلامية، التبادر، التعبدى، التوصلى، التجرى، الانتزاعى، الظواهر، الانسداد، الاحتياط، التزاحم، التعارض غير المستقر، التعارض المستقر، الورود، الأدلة المحرزة..الخ تجعل الأصولى السنى يشعر ببعض التجريد على مستوى المعنى وعدم الألفة والغرابة على مستوى اللفظ[1].

ومع ذلك توجد مصطلحات مشتركة بين الشيعة والسنة مثل: الوضع، الأوامر والنواهى، الحقيقة والمجاز، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الواجب، الشرط، الصفة، الضد، القطع، الظن، الحجة، الإمارة، القرينة، الدليل العقلى، الدليل الشرعى، الامتثال، الإجماع، البراءة، الاستصحاب، التعارض، الترجيح ..الخ تجعل من السهل عقد المقارنة بينهما[2].

ثانيا: دلالات المباحث اللفظية.

من الواضح تركيز الإمام الشهيد العلم كله على قطب واحد كما يقول الغزالى

= ٣- دروس فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة (د.ت) وله طبعة أخرى، دار المنتظر، بيروت ١٩٨٥.

٤- المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨١.

٥- الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٩٨٢.

(١) دروس فى علم الأصول حـ١/ ح/١/٧٢-٧٣/١٤٥، المعالم الجديدة للأصول ص١٨٠-١٨٥.

(٢) مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص٧٨-٨١/١٣٥-١٤٣/١٦٣-١٦٧ حـ٢ص٦٣/٨٤-٩٦، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص٣٥-٦٧/١٤٩-١٧٢/٢٤٩-٣٠٢ حـ٢ص٧٩-١٠٦/١١٧-١٢١/١٦٧-٣٢٢ حـ٤ص١٣-٢٥/٤٧-١٦١/٢١٧-٤٣٤، دروس فى علم الأصول حـ١ص١٩٣-٢٠٠، مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص٨١-١٢٣/٢٣٨-٣٤٦ حـ٢ص١٨٧-١٩٦/حـ٣ص٢١٧-٤٤٩، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص٦٩-٩٨/١١٣-١٤٧/١٧٣-١٧٨/١٨٣-٤٤٩،حـ٢ص٢١-١٥٠ حـ٣ص١٧-٣٢٩ حـ٤ص٢٦-٢٧، دروس فى علم الأصول جـ١ص٦٢-٦٧/٧٥/١١٣.

وهو طرق الاستثمار وليس الثمرة (الأحكام) أو المستثمر (بفتح الميم) وهى الأدلة الشرعية الأربعة، أو المستثمر (بكسر الميم) وهو الفقيه أو المفتى أو المجتهد. العلم هو منهجه قبل أن يكون موضوعه وغايته. ولما كان المنهج يتعلق بطرق الاستدلال فقد غلب عليه المنطق. ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الأصل والواقع وهو الفرع أصبحت مباحث الألفاظ أهم جانب فى منطق الاستدلال. ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذى فى حاجة إلى دليل ظهر دور العقل والدليل العقلى على التقابل. ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط آلى بين الدليل اللفظى والدليل العقلى ظهر الاستصحاب.

وهو نوع من الأدلة لا تمايز فيه بين النص والعقل، بل الدوران مع المصلحة العامة، فالمصلحة أساس التشريع. وهذا هو السبب فى قسمة علم الأصول قسمة ثلاثية: الدليل اللفظى، والدليل العقلى، ودليل الاستصحاب.وهو نفس موقف ابن رشد فى "الضرورى فى علم أصول الفقه" ملخصا المستصفى للغزالى وأقطابه الأربعة إلى قطب واحد هو نفس قطب الإمام الشهيد، طرق الاستثمار. فقد كان هم ابن رشد هو نفس الهم، كيفية الاستدلال. وإعمال العقل بين النص والواقع، بين الكليات والجزئيات[1]. وقد بلغت مباحث الألفاظ من الأهمية لدى الإمام الشهيد أنه خصص لها مؤلفا بأكمله من أجزاء أربعة "مباحث الدليل اللفظى".

ومن مجرد المصطلحات تبدو حداثة الإمام الشهيد فى استعمال لفظ "الدلالة" وهو الذى أصبح موضوعا بأكمله فى أحد فروع اللسانيات الحديثة هو "علم الدلالة". كما يستعمل لفظ العلامة الذى أصبح هو أيضا موضوعا لعلم مستقل فى اللسانيات الحديثة هو علم العلامات[2]. توضع الدلالة اللفظية فى النظرية العامة للدلالة على المعنى الحقيقى. ويعرض عدة نظريات فيها مثل نظرية التعهد ونظرية الاعتبار ثم ينتقل منهما إلى نظرية الوضع.والدلالة الوضعية ليست تصورية أو

---

(١) ابن رشد: الضرورى فى أصول الفقه أو مختصر المستصفى. جمال الدين العلوى، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٤.

(٢) علم الدلالات SEMANTICS ، علم العلامات SEMIOTICS.

تصديقية بل متوقفة على الإرادة دون أن تكون قيدا عليه. الدلالة جماع الموضوع والذات، الوضع والقصد، اشتراك علاقة بين طرفين.ويدخل المعنى المجازى فى نظرية الدلالة. فاللفظ يدل حقيقة كما يدل مجازا. الحقيقة والمجاز أول ثنائى لغوى فى مبحث الألفاظ التقليدى يتحول عند الإمام الشهيد إلى جزء من كل. كما يوضع فى نظرية الدلالة كل ألفاظ الاشتباه عندما يدل اللفظ على أكثر من معنى ابتداء من الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمستثنى والمستثنى منه، بل الخاص والعام، والأمر والنهى. كلها من مباحث الألفاظ.

والعلامات ليست مجرد رموز اصطلاحية، مواصفات اتفاقية بل هى علامات حقيقية لتشخيص المعنى وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وهى على أنواع: علامات التبادر، وعلامات صحة الجمل وعلامات الاطراد، وعلامات التعارض، وكلها علامات على الحقيقة لها أثرها العملى[1].

وكما أن هناك منطقا صوريا ومنطقا تجريبيا ومنطقا للاستعمال، تأتى نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالة. وإذا كان علم أصول الفقه هو علم نظرى عملى كان من الطبيعى أن يكون منطقه منطقا للاستعمال. ولا يعنى الاستعمال مجرد كيفية العامل مع الأداة، بل هو مرآة وعلامة. وهى مصطلحات وتصورات مستحدثة فى علم الأصول. والاستعمال إيجاد، أقرب إلى الفعل الخلاق منه إلى الأداتية والوسائلية.

ويدخل الإمام الشهيد واضع "الأسس المنطقية للاستقراء" الدليل الاستقرائى مع الدليل اللفظى والدليل البرهانى أو العقلى. بل انه يعتبر القياس خطوة من الاستقراء. ويعتبر المصادر الظنية الخارجية مثل الإجماع والشهرة، والخبر، وسيرة المتشرعة، والسيرة العقلانية من الدليل الاستقرائى غير المباشر. ويعنى الاستقراء تكرار الأفعال الجزئية من أجل استخلاص قاعدة عامة، ثم أصبح مجموع هذه القواعد علما مستقلا هو "علم القواعد الفقهية" وهو ما يسمى أيضا عند أهل السنة

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص ٧١-١٢٧ المعالم الجديدة للأصول ص١١٢-١٤٥.

علم "الأشباه والنظائر" والذى ألف فيه ابن نجيم والسيوطى. ويسميه الشاطبى "الاستقراء المعنوى" ويعنى تكرار أحكام رفع الحرج أو الضرر حتى يمكن الانتهاء إلى الأحكام العامة حتى ولو كان الاستقراء ناقصا[1].

ويغلب على كثير من مباحث الألفاظ ما وضعه أهل السنة ضمن المقدمات العامة الأولى عن المبادئ اللغوية كما هو الحال فى "المستصفى" للغزالى مثل الحديث عن أقسام الكلام، الاسم، والفعل، والحرف، والمعرفة والنكرة، وأزمان الفعل، وصيغ الخطاب[2]. فعلم أصول الفقه يستمد بعض مواده من العلوم الأخرى، فى ما يتعلق بالأخبار، التواتر والآحاد، مثل علم اللغة فى مقدمة مبحث الألفاظ، وعلم الحديث فى الدليل الثانى، السنة، وعلوم القرآن، فيما يتعلق بالنسخ فى الدليل الأول، والمنطق وأشكال القياس فيما يتعلق بالدليل الرابع.

لذلك يقسم الإمام الشهيد مباحث الألفاظ إلى تحليلية ولغوية. التحليلية هى التى يسميها أهل السنة المبادئ اللغوية، وهى مباحث الألفاظ التقليدية. وتضم التحليلية الحروف والهيئات أى صيغ الخطاب مثل الخبر والإنشاء والشرط، والهيئات الإرادية وهى هيئة الفعل والمصدر والمشتقات ثم وضع الحروف بالهيئات وأثر ذلك فى الممارسات العملية[3].

ومبحث الأوامر والنواهى هو صلب مباحث الألفاظ التقليدية. وهى أيضا مبحث من مباحث الدلالات العامة: دلالة مادة الأمر أى مضمونه من حيث العلو والاستعلاء أو الوجوب أو الطلب. فالأمر فعل إرادى أو طلب فعل. وأهم صيغه التعبدى والتواصلى مع دلالته على الوجوب النفسى وتكراره. أما أجزاء الأمر فتتعلق

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ١ ص١٣١-١٥٩، المعالم الجديدة للأصول ص١٦٠-١٧٠. السيوطى: الأشباه والنظائر، مصطفى البابى الحلبى، القاهرة ١٩٥٩، ابن نجيم الأشباه والنظائر، مؤسسة الحلبى، القاهرة ١٩٨٦.

(٢) الغزالى: المستصفى فى علم الأصول (جزءان)، مؤسسة الحلبى، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٢هـ.

(٣) مباحث الدليل اللفظى حـ١ص٢١٩-٣٥٥/٣٦١-٣٨١

(٤) دروس فى علم الأصول حـ٢ص٢٠٧-٢٢٤، مباحث الدليل اللفظى حـ٢ص٧-٥-٤٣٥.

بالوقت أى زمان الفعل. ومقدمة الواجب تعنى شرطه أو إطلاقه بلا شرط. وهو واجب تجاه النفس وتجاه الغير. ومبحث الضد تقليدى، وهى مسألة هل الأمر بالشىء نهى عن ضده. وفى الحالات الخاصة تثار مسائل الأمر بعد الأمر، والأمر بالأمر، ونسخ الأمر. وفى كيفيات الأمر يبحث موضوع التخيير، والكفاية، والعين، والغور والتراخى والقضاء، والضيق والموسع، وكلها تحقيق الأمر فى الزمان. فالأمر على هذا النحو أشبه ببنية تجمع بين النص والواقع وفى وسطها الفعل. له أبعاد لغوية وسلوكية وواقعية فى تأدية الفعل فى الزمان أكثر منه فى المكان(١).

ويتم التعرض لموضوع النواهى بنفس الطريقة. ويقسمها إلى قسمين. الأول بحوث النواهى وتشمل الصيغة، واجتماع الأمر والنهى، والفساد. والثانى المفاهيم وتضم معنى المفهوم ثم بعض المباحث اللغوية التقليدية مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين. فصيغ النهى تدل على الاستغراق، وتستدعى الامتثال، وتوفر الدواعى "الجامع الانتزاعى". وقد تجتمع الأوامر والنواهى فى نفس الصيغة. فالفعل ترك ايجابى، والترك فعل سلبى. ولما كان الأمر طلبا للصلاح فان النهى كف عن الفساد. أما المفاهيم فإنها الأسس التى يرتكز عليها النهى مثل الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصر. مما يدل على رغبة الإمام الشهيد فى العرض النظرى، وتحويل علم الأصول إلى منطق شعورى خالص.

أما مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين فإنها مباحث تقليدية مع قدر كبير من التجريد دون إعطاء أمثلة توضيحية من الفقه أو الدخول فى مناقشات كلامية نظرا للتمييز بين العلمين، أصول الدين وأصول الفقه. إنما يزيد الإمام الشهيد تحليل الخطاب الشفاهى، ويضيف مفهومى الموافقة والمخالفة من لحن الخطاب ومفاهيم السياق عند أهل السنة. ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفية الخالصة لمساعدة التحليل الأصولى على الوصول إلى درجة عالية من التجريد مثل قسمة المجمل إلى مجمل بالذات ومجمل بالعرض.

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ٣ص٧-١٣٤.

ثالثا: منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهية.

وهو البعد الثانى فى علم الأصول بعد مباحث الألفاظ والتحليلات اللغوية، انتقالا من منطق اللغة إلى منطق العقل. ويتكون من أربعة أقسام. الأول الحجج والإمارات التى تؤدى إلى اليقين أو الظن أهم مقياسين فى المعرفة. وفى الأصول يسمى اليقين القطع كما هو الحال فى التعبير المشهور "قطعى الدلالة ظنى الثبوت". والقطع عكس التجرى، القطع يقين نظرى وعملى فى حين أن التجرى ظن نظرى ويقين عملى، وهو ما يعادل وضع خبر الواحد عند أهل السنة. التجرى هو ظنية الدلالة ومع ذلك يتم تنفيذ الفعل جريا وراء العادة أو العرف(1). ويثبت الإمام الشهيد حرمة التجرى دفاعا عن القطع وضرورة اليقين المعرفي المسبق.

والقطع يقين مسبق لا تكفى فيه الإمارة أو العلامة أو القرينة. الإمارة مؤشر على اليقين ودليل عليه وليس برهان اليقين ذاته. لذلك كان الدليل العقلى قطعى الدلالة لأنه برهان اليقين ذاته الذى يقوم على الاتساق وليس على مجرد مؤشرات خارجية. اليقين الذاتى يتطلب "موافقة التزامية" أى تصديقا برهانيا ذاتيا وانتسابا إليه. فالالتزام ليس فقط فى السياسة والمواقف العملية بل أيضا فى المعرفة النظرية. والدليل العقلى ليس مجرد برهان عقلى بل هو مفتوح على لحظة "الجعل" أى رؤية الحقيقة نفسها وهى تتخلق، ولحظة "الكشف" وهى رؤية مباشرة وإدراك حدسى لحظى، ولحظة "التنجيز" أى المشاركة فى الحقيقة بإدراكها أى بإكمال خلقها. وهذه هى بقايا الجوانب العرفانية فى أصول الفقه الشيعى. وفى نهاية المعرفة القطعية يتم الإنجاز ويتحقق الامتثال الإجمالي كما يقول الشاطبى فى "الموافقات" وضع الشريعة للامتثال فى أحكام الوضع(2).

---

(1) وهى فلسفة معروفة فى الغرب باسم فلسفة "كأن" لفايهنجر أن يسلك الإنسان فى حياته وكأن لديه يقينا نظريا مسبقا. وهى نزعة برجماتية تقوم على أسس معرفية وليس فقط على أساس عملى. وهى نفس فلسفة لسنج الذى صنع ثلاثة خواتم مزيفة مع خاتم صحيح ووزعها على أبنائه الأربعة حتى يسلك كل منهم وكأنه لديه الخاتم الصحيح.

(2) مباحث الحجج والأصول العملية الحجج والإمارات جـ1ص25-182، دروس فى علم الأصول جـ1ح، ص172-181.

أما مباحث الظن فتدور كلها حول الحجج الظنية وهى ما يسمى بالحجج النقلية بمصطلحات علم الكلام، العقل فى مقابل النقل. وهى حجج خارجية وليست داخلية، شواهد وليست مشاهدات. وهى ست حجج. الأولى حجة السيرة. وهى نوعان: السيرة الشرعية مثل سيرة الرسول والصحابة والتابعين أو حتى سيرة الإمام المعصوم، السيرة الفاضلة، السيرة العطرة والتى هى موضوع علم السيرة. وهى حجة ظنية نظرا لصعوبة الرواية، والتمييز بين ما هو ذاتى وما هو موضوعى، بين الشخصى والعام وهو ما سماه أهل السنة بين التأسى والقدوة. أما السيرة العقلانية فهى أكثر يقينا لأن السيرة الذاتية رؤية الحقيقة وهى تتخلق كبرهان ذاتى وجودى، تتكشف فيها الحقيقة، لا فرق فيها بين الذات والموضوع. مع أن فن السيرة الذاتية لم يكن شائعا فى التراث الإسلامى[١].

والثانية حجة الظواهر أو الظهور أى الكشف. فالظاهر هنا له معنى باطنى وليس كأهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر النصوص. وقد يكون الظهور للسيرة الشرعية أو السيرة العقلية. وكل ظهور أصيل، يعبر عما يظهر. الظهور ذاتى وموضوعى، تجلى مدرك، رؤية كاشفة. ويثبت بالبرهان.

والثالثة حجة الإجماع. وهى حجة ظنية. إذا ما قورنت بالحجة العقلية كانت لطفا. تقوم على دليل شرعى. إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المركب أى الوعى بالإجماع الذى يثبت بقانون العقل النظرى ويكشف عن الواقع، التجربة المشتركة الباطنية التى يمحى فيها الفرق بين الماضى والحاضر[٢].

والرابعة حجة الشهرة وهو ما يعادل المشهور فى علم الحديث والمأثور فى الأقوال عن السابقين. وقد يستند القول المشهور إلى قاعدة فيقل ظنه ويزداد يقينه. وقد يعتمد على مجرد الروايات الخاصة فيزداد ظنه ويقل يقينه.

---

(١) هناك سيرة ذاتية لحنين بن اسحق، وأخرى للغزالى وثالثة كتبها البوزجانى عن أستاذه ابن سينا.

(٢) مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ الحجج والإمارات ص١٨٣-٤٤٩، دروس فى علم الأصول حـ١/ح٢ص١٧٢-١٨٥.

والخامسة حجة الأخبار، المتواتر أو الآحاد. وهى ظنية كما هو الحال عند النظام الذى ينكر حجة الخبر والإجماع لأنهما شاهدان خارجيان عن يقين العقل[1]. مع إن شروط التواتر تجعله أقرب إلى اليقين، مثل العدد الكافى من الرواة واستقلالهم وتجانس انتشار الوراية فى الزمان، والإخبار عن حس مع الاتفاق مع مجرى العادات. فيقين التواتر تجريبى. ويقين خبر الآحاد فى تحليل شعور الراوى وضبطه، والاتفاق بين السمع والحفظ والداء.

والسادسة حجة الظن المطلق ودليل الانسداد. وهو أقرب إلى الموقف المعرفى المبدئى باستحالة الوصول إلى اليقين كما هو الحال فى موقف الشكاك. فلا يوجد إلا الظن واليقين وهم.

ويتعرض الجزء الثانى للبراءة، والتخيير، والاحتياط، وربما الاستصحاب. وهى أقرب إلى الأصول العملية منها إلى الحجج النظرية. فالحجة ليست مجرد برهان منطقى أو هندسى بل هى بحث عن أساس نظرى للعمل ويقين للسلوك. لذلك تم الجمع فى عنوان واحد "مباحث الحجج والأصول العملية". ويعنى الأصل العملى اليقين النظرى الذى يستند إليه الحكم الشرعى. ولا فرق بين الأصل والأصالة فى البراءة والتخيير.

وتعنى أصالة البراءة أن الأشياء فى الأصل على الإباحة، وأن التحريم طارئ عليها فى أصول الفقه السنى. وعند الإمام الشهيد نوعان: البراءة العقلية والبراءة الشرعية. فالعقل لا يعرف الإثم. إنما تأتى الآثام من الأهواء والنزوات. لذلك كان من صفات الله الإرادة أى عدم إتباع الأهواء. وهناك أدلة نقلية من الكتاب والسنة على البراءة الشرعية مثل رفع الحرج وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم جواز المساءلة قبل بعثة الرسل، واستقلال الإنسان عقلا وإرادة. كما تثبت البراءة الأصلية بالاستصحاب أى بطبائع الأمور ومجرى العادات. والبراءة لا تنفيها الشبهة الذاتية والموضوعية لأن البراءة أصل. وعلى أصل البراءة تقوم التكاليف غير الإلزامية.

---

(١) وهو ما يقابل فى المنطق الغربى حجة السلطة ARGUMENT OF AUTHORITY فى مقابل حجة العقل ARGUMENT OF REASON.

ويعنى أصل الاحتياط الحذر العقلى والحذر الشرعى وعدم المخاطرة. ويثبت بنص الكتاب مثل عدم إلقاء النفس إلى التهلكة، والاحتكام فى حالة النزاع، والتقوى الباطنية، وعدم الفتوى بغير علم. فالاحتياط حذر علمى وعدم المجازفة بإطلاق الأحكام دون دليل كاف. والبراءة والاحتياط لا يتعارضان. البراءة يقين أصلى فى حين أن الاحتياط ظن طارئ. البراءة أصل، والاحتياط فرع. البراءة قاعدة، والاحتياط استثناء. البراءة يقين، والاحتياط شك. والاحتياط واجب فى الشبهات. وهو الذى يؤدى إلي قاعدة التسامح فى أدلة السنن وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض، وافتراض حسن النية فى الرواة، وتصديق المتون مهما بلغ الاختلاف فى صياغاتها اللفظية. التسامح نوع من الاستحسان كما أن الاستصحاب نوع من الاستصلاح. وعلى أصالة الاحتياط يتم الترخيص أخذا بالأحوط ورفع الضرر. الاحتياط إنجاز للعلم دون الوقوع فى الشبهات، إقدام وإحجام، تقدم وتراجع، يقين وظن، ثقة وشك، قاعدة واستثناء، معرفة وابتلاء، علم إجمالي فى موقف خاص[1].

وتعنى أصالة التخيير أن الحرية الإنسانية هى نسيج الأفعال، وأن الأوامر والنواهى ليست قوالب مفروضة على طبائع البشر، وأن الأحكام الشرعية فرض والتزام. صحيح أن فى السلوك الإنساني يقين مطلق يتمثل اجابا وسلبا فى الواجب والمحرم. ولكن هناك أفعال إنسانية على الاختيار طبقا لقدرات كل فرد إيجابا وسلبا أيضا وهما المندوب والمكروه. أما المباح فهو فعل البراءة الأصلية وكأن شرعية الأفعال فى وجودها، وكأن الطبيعة والشرع نظام واحد. والتخيير فى التوصليات والتعبديات فى آن واحد فى الفرق بين الفروض والسنن. وهو ما يسمح بالتمايز بين الأفراد، والسبق. والتنافس ﴿فالسابقون السابقون﴾، ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾[2].

وهناك أصول أخرى أشبه بالقواعد مثل الأقل والأكثر. وهو المقياس الكمى

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية ١ص ٢٥-١٨٢/١٨٣-٤٤٩. دروس فى علم الأصول حـ١ص٢/٣٩١-٣٩٧.

(٢) مباحث الحجج والأصول العملية ١حـ٢ص١٥١-١٦٥.

فى الأفعال، شرائطها والتخيير بينها. ويكون ذلك عن طريق الاستصحاب. وهو اختيار بين الميسور والمعسور طبقا لقاعدة الميسور ودون شك فى الزيادة، وطبقا لقاعدة لا ضرر ولا ضرار[1].

ويعرض الجزء الثالث للاستصحاب، وهو بيت القصيد، وما يجتمع عليه أصول الفقه السنى والشيعي. فهو الدليل الرابع من الأدلة الشرعية عند الغزالى فى "المستصفى" ويسميه دليل العقل أو الاستصحاب[2]. ويعنى مصاحبة الدليل ثقة فيه حتى ولو كان ينقصه اليقين النظرى المطلق. وهو أقرب إلى الذوق الفطرى الذى يعتمد على اللغة والمصلحة، شاقا طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيرة، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعا من اليقين، وتحول أنصاف الشكوك إلى شبه يقين. هو استصحاب للكلى من مجموع الأجزاء.

ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العملية وبالحجج النقلية وبالسيرة العقلية. وعادة ما يستخدم فى لحظات الشك التقديرى وغياب اليقين المطلق. فيكون استصحابا للكلى أى مجموع القرائن والإمارات، واستصحاب الأمور المقيدة بالزمان والعصر أى الأعراف والعادات والمصالح المتعارف عليها، واستصحاب النسخ إحساسا بالتقدم والتغير سلبا أم إيجابا نحو المنسوخ أو نحو الناسخ. فالتغير ليس خطيا بالضرورة. قد يكون تقدما وقد يكون نكوصا.

ومع ذلك تظل الإمارات والقرائن أقوى من الأصول العملية. فالإمارات مؤشرات على اليقين وطريق إليه، والأصول العملية اجتهاد فى الحصول عليه. لذلك تتقدم الإمارات على الأصول، تتقدم بالورود وبالحكومة وبالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب.

فإذا ما تعارضت الأصول العملية يتقدم الأصل المحرز والسببى على غير المحرز السببى. وهنا يدخل التعليل عند أهل السنة كأحد طرق رفع التعارض بين

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية اجـ٢ص٢٣٢٣-٣٩٤.

(٢) الغزالي: المستصفى ١حـ ص٣١٧-٣٤٠.

الأصول العملية. فإذا كان التعارض عرضيا بينها كان تزاحما على الأصل فى مرحلة الامتثال وتدافعا على منجزية الأفعال[1].

ونظرا لأهمية تعارض الأدلة الشرعية يصبح هو موضوع الجزء الرابع وقد يخفف لفظ التعارض بلفظ التزاحم، أى تدافع الأدلة نحو الإثبات نحو اتجاهات متباينة فى الفعل وكلها صحيحة. التزاحم مقبول والتعارض له تراجيح بمصطلح أهل السنة. وينشأ التعارض فى الأدلة الشرعية فى الروايات إما لجوانب ذاتية فيها أو لتغير أحكام الشريعة طبقا للنسخ أو لضياع القرائن أو للنقل بالمعنى دون اللفظ أو مراعاة لظروف الراوى أو للتقية أو بسبب سوء النية والقصد للدس والتزوير[2].

والتعارض نوعان: غير مستقر ومستقر طبقا لنظرية الورود أى تقابل الأدلة وتقاطعها وتزاحمها. ويكون الحل بالتراجيح أى أولويات الأدلة طبقا للقوة والضعف. القدرة العقلية مقدمة على القدرة الشرعية، وترجيح القدرات الشرعية بعضها على البعض الآخر طبقا لأولوياتها فى القوة، وترجيح الأقل شكا على الأكثر شكا، والأكثر يقينا على الأقل يقينا. وقد تكون الأهمية مقياسا للترجيح طبقا للقدرة الشرعية، وترجيح الأسبق زمنا على الأحدث فى الرواية وليس فى النسخ.

وقد يغنى التزاحم عن الترجيح طبقا لأحكام التزاحم وهى أنه لا يحدث إلا فى المتضادين فيخرج الورود عنه إذا توافرت القدرة الشرعية فى الحالتين وكانا متزامنين، وإذا توقف فعل الواجب على فعل المحظور. ولا يقع التزاحم إلا بين الواجبات الضمنية مثل الضيق والموسع.

وقد تكون المرجحات أدلة عقلية أو نقلية أو قرائنية، العقل أو النقل أو الطبيعة أى الواقع الحسى. والقرينة قد تكون نوعية كلية أو شخصية فردية. وظيفتها تخصيص العموم أو تعميم الخصوص، إطلاق المقيد أو تقييد المطلق.

---

(١) مباحث الحجج والأصول العملية حـ٣ص١-٣٦٢ دروس فى علم الأصول حـ١ص١٤١-١٤٥/ح٢ص٤١٢-٤٤٦.

(٢) مباحث الحجج والأصول العملية حـ٤ ص ١١-٤٢ دروس فى علم الأصول حـ١ص١٤٥-١٥٠.

وقد تكون منفصلة أو متصلة. والمتصلة أقوى دلالة وأظهر بيانا[١].

أما التعارض المستقر فهو التعارض الذى يبدو أحيانا بين الأدلة فى مقابل غير المستقر الذى يبدو عند البعض دون البعض الآخر أو فى حالة دون أخرى. وينشأ من عدم المقدرة على استيعاب الرؤية الكلية للواقع المتشابه وللوجود الإنساني المحمل بالإمكانيات المتباينة. ويحل التعارض عن طريق تحديد مركزه بين الدليلين، تأسيس الأصل الذى يقومان عليه. وكل تعارض بين دليلين له حل ثالث خلافا لمبدأ الثالث المرفوع فى المنطق الصورى. ولا يتعارض الوضع والحكم لأن الأحكام وضعية بمصطلحات الشاطبى ولا يتعارض الشمول مع البدل كما لا يتعارض الكلى مع الأجزاء. ويحل التعارض عن طريق تغيير النسبة بين الدليلين المتعارضين.

أما التعارض فى الروايات فحله الاتفاق أو الاختلاف مع الكتاب مثل أخبار العلاج وابن الراوندى. كما يتم الترجيح بالشهرة والذيوع أو الروايات القريبة من الحدث أو بالصفات أى الاتفاق مع العقل. فنقد المتن مكمل لنقد السند[٢].

رابعا: تجاوز القدماء.

لقد استطاع الإمام الشهيد تجاوز أصول الفقه الشيعى عند القدماء وأصبح من الأئمة المجتهدين المعاصرين. كان لديه إحساس الجدة وبضرورة التطوير على ما يبدو من بعض عناوين مؤلفاته فى علم الأصول مثل "المعالم الجديدة للأصول". وفى تاريخه للعلم يلاحظ ظهور "مدرسة جديدة" فى علم الأصول[٣]. فالعلم نشأ وتطور وانتهى فى دورته الأولى طبقا لتطور الحضارة الإسلامية. ويمكن أن يعاد بناؤه من جديد فى النهضة الإسلامية الثانية التى بدأت منذ القرن الماضى. وتلك مسؤولية العلماء المجتهدين. فالزمان يتغير، والعصر يتبدل، والمصالح لا تثبت على

---

(١) مباحث الحجج حـ٤ ص٤٣-٢١٦، دروس فى علم الأصول حـ١/ح٢/٤٥٢-٤٦٨، المعالم الجديدة للأصول ص ١٩٠-١٩١.

(٢) مباحث الحجج حـ٤ ص٢١٧-٣١٢/٣١٣-٤١٨. انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

(٣) المعالم ص٤٦-٨٩.

حال. ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجددة وجبت إعادة بنائه طبقا لظروف العصر. فالعلماء ورثة الأنبياء، وليسوا من المستشرقين الراصدين للماضى أو للمقلدين الذين يكررون ما أبدعه الأسلاف فى ظروف عصرهم، الخارجين على الزمان والتاريخ(١). لقد توقف علم الأصول عن التجديد بسبب التقليد، والتحجر فى الأصول الرسمية باسم السنة، وسبق السنة على الأصول وسيادة مدرسة الإخباريين التى يمثلها الاستراباذى بالرغم من رد محسن الأعرجى عليه فى "الرد على الإخباريين"، والتقوقع فى المذهبية(٢).

علم الأصول هو منطق الفقه، هو نظر العمل وأساس الفعل، علم القواعد العامة للسلوك البشرى. هو العقل النظرى العملى الذى يجمع بين النظرية والتطبيق. يتفاعل الفكر الأصولى مع الفكر الفقهى. الكل مع الجزء، القاعدة مع المثل. لذلك خرجت قواعد عدم جواز التكليف بما لا يطاق، ولرفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار. ليست الغاية من علم الأصول وضع مجرد مناهج للاستنباط من أجل الاتساق المنطقى وإحكام أشكال القياس. بل الغاية هو العمل. لذلك سمى المنطق الأصولى منطق الاستعمال(٣).

ويتمثل التجديد فى نقد المدرسة الإخبارية التى تعطى الأولوية للرواية على الدراية، وللمنقول على المعقول، مدرسة الأثر التى تعطى الأولوية للنص على الواقع وكأن الغاية هى إثبات صحة النصوص وليس حماية المصالح كما قال أحد الشعراء المعاصرين، "واحتمى أبوك بالنصوص فدخل اللصوص". فللدليل العقلى الأولوية على الدليل النقلى، واليقين الداخلى يأتى من العقل والخارجى بما فى ذلك مصادر التشريع والنصوص المدونة، والأخبار المروية لا تعطى إلا الظن بالرغم من التلازم، على مستوى المبدأ بين حكم العقل وحكم الشرع. ويتم الدفاع عن العقل ضد منتقديه والمنتقصين فيه. وهو يشبه ما قاله علماء الكلام المتأخرون مثل: الايجى

---

(١) المعالم ص ١٣-١٦/١٩/١١٧، دروس ١/٣١٥-٣١٩.

(٢) المعالم الجديدة ص ٤٦-٨٩.

(٣) المعالم ص ٤٦-٨٩.

فى "المواقف"، إن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيا، ولا يتحول إلا بحجة عقلية ولو واحدة. وبالرغم من تميز علم الأصول عن علم الكلام إلا أن التحسين والتقبيح العقليين الشهيرين عند المعتزلة كأحد أصولهم إحدى القواعد الفقهية فى علم الأصول الجديد والتى يمكن استنباط قواعد فقهية أخرى منها مثل "قبح العقاب بلا بيان". الدليل العقلى هو الدليل البرهانى والسيرة وهى إحدى الحجج الظنية التى تعادل الحديث نوعان: سيرة شرعية تعتمد على الروايات وسيرة عقلية التى يتم فيها تحكيم العقل أقرب إلى اليقين[1].

والدليل الاستقرائى هو الوجه الأخر للدليل العقلى. فالقياس خطوة من الاستقراء[2]. العقل لا يواجه نفسه بل يواجه الواقع. ولا يعمل بمفرده بل بالاشتراك مع الحس، ودون الوقوع فى الاستقراء التجريبى الصرف الذى لا يمكن الانتهاء فيه من الجزئيات إلى الكليات. فالاستقراء له أسس منطقية. ويسميه الشاطبى "الاستقراء المعنوى" أى تواتر الجزئيات على صحة الكليات[3]. وهى نفس بينة "الأسس المنطقية للاستقراء" فى نقد المنطق العددى أى الصورى الخالص، ونقد المنطق التجريبى، لصالح المذهب الذاتى للمعرفة ابتداء من التوالد الموضوعى وهو منطق الاحتمال إلى التوالد الذاتى حتى الوصول إلى المذهب الذاتى[4]. فالمنطق ليس لصور الفكر وأشكال القياس ولا للربط بين الوقائع الجزئية بل هو منطق الذاتية والكشف[5].

---

(١) السابق ص ٣٦/٤٢/٨٦/٤٦-١٦٠، دروس فى علم الأصول حـ٢ ص٢٨٨-٢٩١/٣١٧-٣١٩، مباحث الحجج والأصول العملية حـ٣ص٢٠-٤٨/٢٣٤-٢٣٨/٢٥٠-٢٥٤.

(٢) المعالم الجديدة للأصول ص ٩٠-٩٨/١٦٠-١٧٠، دروس فى علم الأصول حـ١ص٣٦٣-٣٦٥.

(٣) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤١٤-٤٥١، حـ ٢ص١٢٦-١٣٢/٤٤١/٤٥٣-٥٤٠.

(٤) دروس ح١ص٢٧٠-٢٨٣، دروس حـ٢ص١٧٣-١٥١، مباحث الدليل اللفظى ح٢ص١١١-١١٤/٢٢١-٢٢٨، المعالم الجديدة للأصول ص١٢٣

(٥) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤٦٤-٤٦٥، مباحث الحجج والأصول العملية حـ١ص١٠٤-١١١/٢٠٢-٢٠٩، حـ٢ص١٢٧-١٣٢ حـ٣ ص١٧٣-١٨٢.

وكل هذه الأدلة مرتبطة بالوجدان. فالعقل والحس، الاستنباط والاستقراء، كلاهما فى الشعور، وسائل إثبات وجدانى. فالشريعة ليست مجرد أوامر ونواهى مفروضة على الإنسان ويقوم بتنفيذها على نحو آلى بل هو تقابل الشرع والطبيعة، الوحى والوجدان كنوع من الضمان النظرى لتلقائية الطبيعة. الأحكام الشرعية لها أسس نفسية، والوجوب والحظر نفسيان، واللغة لها مدلول نفسى. بل إن الأدلة الشرعية الظنية كالخبر والإجماع والسيرة المتشرعة والدليل اللفظى تقل ظنيتها باليقين الوجدانى. بل أن مصادر الشرع هى مصادر الإلهام أى الجانب الوجدانى الذاتى فى المعرفة الشرعية. لذلك أصبح للاستصحاب دورا رئيسيا فى علم أصول الفقه. والاستصحاب هو جماع الأدلة العقلية والنقلية والوجدانية، البداهة العقلية ونزول الوحى والطبيعة التلقائية. هو نوع من الذوق الفطرى، القادر على معرفة أحكام الشرع. فهو مثل الأدلة الشرعية غير اللفظية مثل دلالة السكوت والسيرة.

ومصادر الإلهام هى البحوث التطبيقية فى الفقه التى يسميها المغاربة "النوازل"، والكلام، والفلسفة رغبة فى تطوير العلم إلى أقصى درجة من التجريد والتنظير، والظرف الموضوعى أى المجتمعات الراهنة، وعامل الزمن أى اللحظة التاريخية الراهنة، وأخيرا عنصر الإبداع الذاتى، وشجاعة المجتهد وغيرته على مصالح الأمة وعلى بقائها فى التاريخ.

والطبيعة البشرية لا تعرف الجبر وأحادية الاتجاه. لذلك جاء "التخيير" ضمن الأصول العملية للاستدلال. فالطبيعة مملوءة بالإمكانيات، والفعل الشرعى بالرغم من أن له صيغة وجوبية فقط فى الأفعال بل يكون أيضا فى الروايات طبقا لباقى الأدلة. الدلالة تابعة للإشارة وليست مجرد معنى مجرد. لذلك يظهر مفهوم الامتثال الكلىّ فالشريعة موضوعة للامتثال كما هو الحال عند الشاطبى، أى أن تتحول إلى طبيعة أولى أو ثانية. الأفعال لها زمن مضيق أو موسع، أداء أم قضاء، على الفور أم على التراخى.

ثم يبرز مفهوم "البراءة" للتأكيد من جديد على أن الطبيعة خيرة، وأن الأشياء فى الأصل على الإباحة، وأن الشر طارئ على الإنسان. وأن الإنسان برئ

بفطرته خال من الشر، على نقيض الشريعة المسيحية التى تقوم على الافتراض الآخر أن الشر فطرى فى الإنسان بفعل الخطيئة ومن ثم فهو فى حاجة إلى مخلص[1].

وذلك لا يمنع من الاحتياط والحذر. فالبراءة لا تعنى الثقة الكاملة بالنفس بل الاحتراز من الشبهات. الطبيعة محملة بإمكانيات عديدة فى كل الاتجاهات، والشرع يساعدها على الاتجاه نحو الكمال. فالاحتياط هي محطة إنذار فى اتجاه الطبيعة نحو الأقل كمالا[2].

وأخيرا تظهر مفاهيم الواقع والوضع والعرف لتدل على "أن غاية الشريعة هو العالم والتوجه نحوه، والدخول فيه، والكدح والعمل من أجل عمران الأرض وصلاحها. وتتفرع مباحث الوضع بدل حقيقة الوضع، وتشخيص الوضع، وأقسام الوضع، وإلهية الوضع وبشريته. فالشريعة وضعية أى بناؤها فى العالم. وأحكام الوضع يصفها الشاطبى فى خمسة: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وفى حالة التعارض بين الأدلة يتم الجمع بينها عن طريق العرف. والعرف هى قوة الاستعمال والعادة والألفة والزمن. والعرف هو جزء من الواقع، والدليل جمع بين الظاهر والواقع. والعقل النظرى كشف عن الواقع وليس كشفا عن نفسه. فالظهور ذاتى وموضوعي، عقلى وواقعى[3].

خامسا: تجاوز المحدثين.

وكما تجاوز المحدثون القدماء يمكن للمحدثين أن يتجاوزوا المحدثين الذين أصبحوا قدماء بفعل الزمن. فما زالت هناك بعض الموضوعات فى علم الأصول عند الإمام الشهيد فى حاجة إلى مزيد من التجديد. فبالإضافة إلى الأسلوب

---

(١) دروس فى علم الأصول حـ١ص٣٨٤-٢٩٦حـ ٢ص٣٣٢-٣٤٣.

(٢) السابق حـ٢ص٣٤٤-٣٤٦.

(٣) دروس فى علم الأصول حـ١ص٤٥٩، دروس ٢/٥٤٦-٥٧١، مباحث الدليل حـ١/٧٢-١٠٣/٣٠٩/٣١٦، حـ٣ ص٢٩١-٢٩٥.

الشفاهى، اسلوب المحاضرات والدروس، وبالإضافة إلى التكرار الذى يمكن تجنبه مع مزيد من التركيز، يمكن التخفف من العجمة اللغوية التى تثقل أحيانا عمق التحليل النظرى قد تمنع علماء الأصول المحدثين من الدخول فى علم الأصول الجديد.

وما زالت عقيدة الإمام المعصوم قابعة داخل علم الأصول، مع أنه علم له بناؤه الذاتى المستقل، ويقينه الداخلى الذى يتجاوز حتى الأدلة الشرعية التقليدية، اللفظية والظاهرية والإخبارية والسيرة الشرعية بل حتى الإجماع. يتمايز علم أصول الفقه عن علم العقائد، وعصمة الأئمة من عقائد الشيعة التى يمكن إخراجها من البنية الداخلية للعلم. فمادام الزمن متجددا بعد زمن الإمام المعصوم فلم التوقف على زمنه وتحويله إلى أصل أو دليل ثابت؟

كما أن الحديث عن الواجب التوصلى والواجب التعبدى يدخل العبادات داخل علم أصول الفقه المتعلق بالمعاملات. فالعبادات لا استدلال فيها. أما المعاملات المتجددة فهى التى فى حاجة إلى اجتهاد مواكب لها[1].

ويمكن إعادة عرض الأدلة الشرعية الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإبراز أهم صفتين فى الكتاب أسباب النزول والناسخ والمنسوخ أى حضور المكان والزمان داخل الوحى. الواقع يسأل والوحى يجيب. فالأولوية للواقع على الفكر، وهو ما يظهر فى ألفاظ الواقع والوضع فى علم أصول الفقه الجديد. وقد تبرز أسئلة جديدة تحتاج إلى إجابات من الوحى مثل السؤال عن الاستعمار والتخلف والصهيونية والفقر والقهر والتجزئة والتبعية والعولمة والعالم ذى القطب الواحد، فماذا يقول الوحى؟ ومثل الإحساس فى بعض جوانب الفقه بأنها قد ولى زمنها وعصرها مثل فقه العبيد، وفقه الغنائم، وفقه العلاقات الدولية مثل: الإسلام أو الجزية أو القتال، ومثل بعض جوانب فقه النساء[2].

---

(١) مباحث الدليل اللفظى حـ٢ص٦١-١٠٧، دروس فى علم الأصول حـ٢ص٢٤٤-٢٥١.

(٢) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، حـ١ التراث والعصر والحداثة، القاهرة ١٩٩٨ص ١٧-٥٦.

ويمكن التحول فى السنة من نقد السند إلى نقد المتن، من تحليل شروط التواتر والآحاد والمشهور والمرسل والمقطع إلى نقد المتن نفسه ومدى اتفاقه مع العقل والحس والوجدان والمصلحة العامة المتجددة. السنة بيان للقرآن وتوضيح عملى لبعض مبادئه ومن ثم تكون علاقة القرآن بالسنة مثل علاقة السنة بالعصور المتتالية وقياس مدى الفارق الزمانى فى التطور بين الأصل والفرع. السنة تجربة متميزة مثل التجارب النموذجية فى حياة الأبطال[1].

ويمكن أن يتحول الإجماع إلى تجربة جماعية مشتركة، ولا يلزم الإجماع السابق الإجماع الحالى نظرا لتغير الظروف. فيتحول من ظن خارجى إلى يقين داخلى ويظل السؤال من هم المجمعون؟ من هم أهل الحل والعقد؟ من هم علماء الأمة، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس أم فقهاء الأمة ، فقهاء الثورة والغضب؟

أما القياس فما زال آليا شكليا صوريا، مجرد قياس فرع على أصل. واقع على نص، مصلحة عينية على أصل لفظى. فى حين أن هناك إشكالات عدة للاجتهاد، تم التركيز فيها على الاستصحاب كأصل عملى. وهناك أيضا الاستحسان والاستصلاح، وكل أشكال المصالح المرسلة، فما رآه المسلمون حسن فهو عند الله حسن.

وما يدعو للتجديد أيضا هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيبا تنازليا. الكتاب فالسنة، فالإجماع، فالقياس لأن الوحى كان ما زال حديث العهد، وكان النبى مازال بين أصحابه فى حديثه المشهور إلى معاذ قبل أن يتوجه لتولى القضاء فى اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيبا تصاعديا من القياس إلى الإجماع إلى السنة إلى الكتاب. إذ تستلزم تحديات العصر الرئيسية، مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشرذم، البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله أى بالاجتهاد فان صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعية. فان صعب يمكن بعد ذلك قراءة السابقين فى مدوناتهم

---

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص١٣١-٢٤٣.

ابتداء من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشعوب على مر السنين[1].

ويمكن إعادة قراءة مباحث الألفاظ واكتشاف البعد الفردى الحر فيها حتى يمكن التخفف من تصور الشريعة كقهر وإجبار. فالحقيقة والمجاز يدلان على بعد الصورة الفنية، وأن الغاية من الحكم الإقناع قبل الامتثال، وأن الخيال لا يقل أهمية عن العقل، والظاهر والمؤول يدلان على اختلاف الناس فى فهم النصوص طبقا لأعماق النص المساوقة لأعمال الشعور. الناس متفاوته فى فهمها والنص متنوع فى دلالته ومن ثم لا يوجد فهم واحد ووحيد للنص مما يسمح بالفروق الفردية فى فهم الأحكام. والمحكم والمتشابه يشيران إلى أن الحكم أحادى الجانب ينزل على واقع متشابه فيحتاج إلى إحكام. وهو ما ظهر فى أسلوب الفقه القديم بالتعبير الشهير "فيها قولان". فالنص أنزل لواقع واحد ولكن لفهمين وذهنين حتى تتعدد التفسيرات، وتكون صالحة لكل زمان ومكان. والعصر هو الذى يحكم المتشابه. والمجمل والمبين يشيران إلى أن النص يوحى بمجموعة من المبادئ العامة التى تتكيف حسب ظروف كل عصر، وأن هناك مساحة واسعة للاجتهادات فى الفهم والتفسير طبقا لطبيعة المجتمعات وتباينها. والعام والخاص يبرزان البعد الفردى للأحكام وحضور الفرد داخل الحكم. والأمر والنهى يتعلقان بالأفعال وأن غاية الشرع أن يصبح منطق سلوك وأساسا نظريا للفعل بين الإقدام والإحجام.

ولم يتعرض المحدثون لمنطق السياق، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهومى الموافقة والمخالفة كثيرا. وهو ما يتجاوز مبحث الألفاظ إلى مباحث اللغة واللسانيات، النبرة والصوت، المنطوق والمسكوت. فالنص ليس مجموعة من الألفاظ بل سياق وإيحاءات وإيماءات وتوجهات وإشارات كما لاحظ الصوفية. ويمكن لمباحث التعليل التى أغفلها المحدثون أن تربط بين النص والواقع وأن تساعد على صياغة المنطق التجريبى ومنهج الاستقراء وطرق اقتناص العلة مثل السبر والتقسيم. التعليل نموذج الجمع بين الاستنباط والاستقراء والاستصحاب.

---

(١) انظر دراستنا "مناهج التفسير"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة ١٩٦٥، باريس ١٩٦٦ (بالفرنسية) ص٦٣-١٠٧.

أما المقاصد والأحكام التى حاول الشاطبى بلورتها فإنها تعتبر آخر ما وصل إليها آخر القدماء من تجديد لعلم أصول الفقه لأول المحدثين. وهى نوعان مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع خمس: وضع الشريعة وهى المحافظة على الضروريات الخمس: النفس أو الحياة، والعقل لما كانت الحياة هى الحياة العاقلة، والدين أى الحقيقة الثابتة التى يمكن أن يلتقى عليها العقلاء فى مواجهة النسبية والشك، والعرض بالمعنى الواسع ويعنى الكرامة والعزة، العرض الخاص والعرض العام. فالأرض عرض، والمال وتعنى ثروات الأمة، المال الخاص والمال العام. ثم وضع الشريعة للإفهام. فكل شىء فى الشريعة يدركه العقل. ولا شىء فى الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزما. فالعقل أساس الشرع. ومن ثم لا يمكن تطبيق الشريعة آليا دون فهم، وإجبارا دون إدراك كما يحدث حاليا فى فرض أحكام الشريعة على المسلمين وغير المسلمين دون إفهام الناس ومآثرها ورعايتها للمصالح العامة. ثم وضع الشريعة للامتثال أى للتمثل وتحويلها من أمر إلى فعل، ومن نهى إلى ترك، ومن نصوص وأحكام إلى أفعال إرادية طبيعية. ثم وضع الشريعة أخيرا للتكليف أى للتطبيق. فالتطبيق لا يأتى فى البداية بل فى النهاية، ثمرة وليس بذرة، عربة وليس حصانا. أما مقاصد المكلف فهى النية، فالأعمال بالنيات مما يقضى استبعاد سوء النية والتظاهر بالفعل دون أساس خاصة فى العبادات

أما الأحكام فهى أيضا قسمان: أحكام الوضع وأحكام التكليف. تدل أحكام الوضع على أن كل حكم، أمرا أو نهيا، هو فى الحقيقة ليس حكما صوريا فى صيغة "افعل" أو "لا تفعل" بل هو بنية الفعل فى العالم ومجاله الحركى. وهى خمسة أيضا. السبب أى أن كل فعل له سبب، ولا توجد أفعال بلا أسباب، فلا عبث فى الطبيعة ولا يعنى السبب هنا العلة الفاعلة بل العلة الغائية، فالسبب الفاعل هو الغاية، السبب الذى يجذب إلى الأمام أكثر من العلة التى تدفع من الخلف. ثم الشرط وهى الظروف المادية التى فيها يصبح العلم ممكنا. هو سباق الفعل ابتداء من القدرة حتى التحقق. إذا توافر الشرط تحقق الفعل. وإذا لم يتوافر لم يتحقق الفعل. فشرط حد السرقة الوفرة والكفاية وإشباع الحاجات الأساسية. فان لم يتوافر يتوقف الحد. ثم

المانع وهى العقبة التى تمنع من تحقيق الفعل. فالجوع مانع من تطبيق حد السرقة. المانع هو الشرط السلبى أى غياب الشرط وتحول هذا الغياب إلى عقبة. ثم العزيمة والرخصة وهما شكلان للفعل فى حالتيه المثلى أو الواقعية، طبقا لقدرات الإنسان البدنية طبقا لقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظورات، واتفاقا مع المحافظة على الحياة المقصد الأول للشارع. وأخيرا الصحة والبطلان أى أن الأفعال قد تكون صحيحة من حيث الشكل باطلة من حيث المضمون حماية للإنسان من التحايل على الشرع مثل من يسافر قصدا للإفطار فى رمضان.

أما أحكام التكليف فهى ثمرة علم أصول الفقه. وهى خمس أيضا، اثنان فى الحد الأقصى إيجابا وسلبا وهما الواجب والمحظور، الفعل المطلق بين الأمر والنهى، الفعل والترك، ازدهار للطبيعة وكمالها بالفعل وحماية لها وجودا ونماء بالترك. وهناك اثنان بين الفعل والترك اختيارا من الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك وهما المندوب والمكروه إفساحا للمنافسة فى الخير، فالسابقون السابقون .وأخيرا هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب بين الضرورة والاختيار، منطقة الفعل الطبيعى الذى توجد شرعيته فى داخله وليس فى خارجه، وهو المباح. فالطبيعة بما تمثله من براءة قادرة على أن نفعل دون احتراز أو احتياط وحتى لا تصبح الشريعة مغلقة لكل شىء، مغطية لكل فعل. الشريعة تنظيم للطبيعة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف.

تجديد علم الأصول تيار مستمر عبر التاريخ منذ "الرسالة" للشافعى حتى العدة" للطوسى و"الموافقات" للشاطبى و"المعالم الجديدة للأصول" للإمام الشهيد محمد باقر الصدر. فكما استطاع تجاوز القدماء يستطيع المحدثون تجاوزه حتى نصبح نحن المحدثين قدماء حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

من التفسير الموضوعى إلى فلسفة التاريخ

قراءة فى "السنن التاريخية فى القرآن" لمحمد باقر الصدر

١- مقدمة: الموضوع والمنهج.

بالرغم من وفرة التراث التاريخى عند القدماء، الطبرى، وابن كثير، وابن الأثير، والبلخى وغيرهم من كبار المؤرخين إلا أنه اعتمد على الروايات وقصص الأنبياء والإسرائيليات ومعرفة أخبار الأولين وراثة للشعر العربى الذى دون فيه العرب سيرهم وملاحمهم واقتفاء الأثر والأسفار ومصادر المعرفة فى الثقافة العربية القديمة. وتم الدفاع عن التاريخ ضد من يعتبره من أساطير الأولين مثل "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" للسخاوى، ولكنه ظل التاريخ المروى شفاها أو تدويناً، فناً لا علماً.

ولأول مرة يتحول التاريخ من رواية إلى علم، ومن نص إلى واقع، ومن ذاكرة يعتريها النسيان إلى عقل يستنبط، وحس يشاهد، وروح تدقق وتنتقد عند ابن خلدون الذى يبدأ "المقدمة" لكتابه فى التاريخ بالتنبيه على أغلاط المؤرخين الذين يعتمدون على الروايات دون التحقق من صحتها مؤسساً بذلك علم نقد المصادر التاريخية اعتماداً على مصطلح الحديث قبل الغرب الحديث.

ومع ذلك لم يتحول علم التاريخ إلى فلسفة فى التاريخ بل اقتصر على الفلسفة

(*) مؤتمر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر. قم، إيران، يناير ٢٠٠١.

الاجتماعية والسياسية وتطور المجتمعات، نشأة الدول وسقوطها. لم يتحول إلى وعى تاريخى. حضر التاريخ فناً ثم علماً، ومع ذلك غابت فلسفة التاريخ باعتبارها وعياً بالتاريخ[1].

ومن هنا تأتى أهمية "السنن التاريخية فى القرآن" للشهيد محمد باقر الصدر[2]. وهو كتاب صغير الحجم عظيم القدر. يتناول هذا الحاضر الغائب لمعرفة دور الإنسان فى حركة التاريخ، فإذا كان الغرب هو واضع فلسفة التاريخ فكيف يمكن تلمس عناصر فلسفة للتاريخ عندنا فى المصدر الأول للمعرفة، القرآن، والتعرف على التاريخ من خلال قصص الأنبياء، وكشف حقائقه وصيغه؟ ويضاف إلى رصيد الشهيد فى إصدارات التمايز بين الأنا والآخر فى "فلسفتنا" و"اقتصادنا" ومن أجل كتابة "فلسفتنا فى التاريخ"، وبعد أن حاول نقد المنهج التجريبى الذى يعتز به الغرب واهما بأنه من إبداعه فى "الأسس المنطقية للاستقراء" وإبراز منهجنا الاستنباطى الاستقرائى، العقلى المصلحى فى دراساته العديدة عن "علم أصول الفقه"[3].

والمصطلحات فى معظمها ليست جديدة باستثناء مصطلح أو اثنين مما يكشف عن نية صادقة للتنظير. "الاتجاه التجزيئى" ليس مصطلحاً بل هو مجرد وصف للتفسير القديم الذى يبدأ من سورة الفاتحة وينتهى بسورة الناس، ربعاً ربعاً، وجزءاً جزءاً، وسورة سورة، وآية آية، ولفظاً لفظاً. "والتفسير التوحيدى" تعبير مقابل يدل على تجميع الآيات حول موضوع واحد. وهو أيضاً "للتفسير الموضوعى"، ويشبه الدراسة الموضوعية فى الواقع وتقييمه قرآنياً. والموضوعية

---

(١) انظر دراساتنا العديدة، عن هذا الموضوع مثل: لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٨٨٢ ص٤١٦-٤٥٦. وأيضاً: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٣-٣٩٤.

(٢) محمد باقر الصدر: السنن التاريخية فى القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

(٣) انظر دراستنا: تجيد علم الأصول، قراءة فى كتابات الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، المنهاج، السنة التاسعة، ربيع ١٤٢١-٢٠٠٠، وأيضاً، قضايا إسلامية معاصرة، العددان الحادى والثانى عشر ١٤٢١-٢٠٠٠قم، إيران.

ليست مصطلحاً جديداً إذ تعنى فقط البداية بالعالم الخارجى. فالتفسير جدل بين الموضوع القرآنى والموضوع فى العالم الخارجى. إنما المصطلح الجديد هو "المركب النظرى" القرآنى أو النظرية. وهو الموقف القرآنى فى موضوع ما أى نظرية القرآن فى إحدى الموضوعات بناء على التفسير الموضوعى للنصوص والتحليل الموضوعى لنفس الموضوع فى العالم الخارجى[١]. وهناك عجمة لغوية فى بعض المصطلحات، تعريب غير مألوف مثل الفسلجية تعريباً للفظ Physiologism[٢].

ويستعمل الشهيد أسلوب الحوار، والرد على الاعتراضات مسبقاً حتى يبنى الفكر ويوحد بينه وبين الموضوع. فالاعتراض هو الجانب الآخر من الموضوع الذى يراه الآخر والذى لا يرى الوجه الأول الذى تراه الأنا. وقد يكون الاعتراض فى صيغة السؤال وجواب. وهو الأسلوب المميز للفكر الأصولى، فى أصول الدين وأصول الفقه[٣].

لم يحضر التاريخ فى تراثنا القديم حضوراً بارزاً فى العلوم النقلية الأربعة، الكلام الفلسفة والتصوف والأصول. ففى الكلام يظهر التاريخ العام من ماضى البشرية فى النبوة إلى مستقبلها فى المعاد. ويتحول إلى تاريخ سياسى فى الفرد والأمة، وفى المواطن والدولة، فى الإيمان والعمل وفى الإمامة، فإذا كان التاريخ يمثل ارتقاء من الماضى إلى المستقبل، من الباقيات الصالحات إلى عموم الأمة، ومن النخبة الواعية إلى زمرة المساكين فإن التاريخ السياسى يبدأ فيها من النبوة إلى الخلافة، ومن الخلافة إلى الملك. "خير القرون قرنى ثم الذى يلونه"، "الخلافة من بعد ثلاثون سنة تتحول بعدها إلى ملك عضود". وقد قابل السنة والشيعة هذا الانهيار بالارتقاء والنهوض من جديد عن طريق المهدى المنتظر، عند أهل السنة من علامات الساعة فى آخر الزمان، وعند الشيعة عندما يحين الوقت، ويخرج من السر إلى العلن، فيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوار قبل نهاية الزمان.

---

(١) السابق ص٢١-٢٢.

(٢) السابق ص٧٣.

(٣) تساؤل وجواب، السنن ص٣٣/٣٩/٤٧-٤٨.

ولم يحضر التاريخ فى علوم الحكمة كمبحث مستقل نظراً لقسمتها الثلاثية إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. وخرج حثيثاً عند إخوان الصفا لإضافتهم قسماً رابعاً "فى العلوم الناموسية الإلهية والشرعية". ونظراً لأصولهم الإسماعيلية ظهر قصص الأنبياء لديهم كإحدى صياغات فلسفية التاريخ وكما هو الحال عند أبى يعقوب السجستانى فى كتاب "النبوات" وفى "الينابيع".

كما ظهر عند الصوفية خاصة ابن عربى فى "فصوص الحكم" حيث يتجلى الحق والخلق تدريجياً، نبوة وراء نبوة، لا فرق بين تاريخ المعرفة وتاريخ الوجود، بين النبوة والتاريخ. ولقد عرف الحكماء والصوفية المراتب فى الفيض وفى الإشراق، ولكنها مراتب رأسية وليست أفقية، تاريخاً روحياً صاعداً أو كونياً نازلاً وليس تاريخاً إنسانياً أفقياً، يتقدم أو يتأخر. المقامات طريق صاعد من الفناء إلى البقاء، درجات على الرقى الروحى الفردى، وليست مراحل لتاريخ أفقى من البداية إلى النهاية، مراحل على التقدم الجماعى. فيصبح الأعلى هو الإمام والأدنى هو الخلف، والتحول من التقدم الروحى إلى التقدم فى التاريخ.

وعرف أصول الفقه التاريخ، من النص إلى الواقع، من الكتاب إلى السنة كتعين أول، ومن السنة إلى الإجماع كتعين ثان، ومن الإجماع إلى القياس كتعين ثالث إذ يتم الانتقال من الوحى العام فى القرآن إلى الوحى الخاص فى السنة فى لحظة تاريخية معينة. ومن الوحى الخاص للرسول إلى وراثة الأمة فى الإجماع، فالعلماء ورثة الأنبياء، ومن وراثة الأمة إلى الاجتهاد الفردى القادر على الحكم بروح الوحى على الواقع المتجدد فى الزمان والمكان.

وهناك فلسفة للتاريخ عند الشيعة ابتداء من الفلسفة التاريخية والثورة على الحاكم الظالم عن طريق بيان انتصار الأنبياء السابقين كما فعل أوغسطين فى "مدينة الله" مبيناً انتصار الأنبياء بالرغم من هزيمة المسيحيين أمام غزو الفاندال روما بقيادة ألاريك. فمدينة الله لا تهزم أمام مدينة الأرض. أما عند المنتصر مثل أهل السنة فلا تنشأ فلسفة التاريخ إلا لتمجيد الفرقة الناجية، وأن الانهيار فى

التاريخ يظل مستمراً إلى يوم الدين حتى المهدى المنتظر كعلامة من علامات الساعة. فالانهيار قدر لا يمكن الثورة عليه أو الوقوف أمامه إلا بحركة إصلاحية تظهر على رأس كل مائة عام "إن الله يبعث على راس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".

والهدف من هذه الدراسة استئناف تطوير التاريخ، من فن التاريخ إلى علم التاريخ ومن علم التاريخ، إلى فلسفة التاريخ إلى الوعى بالتاريخ، ومن الوعى بالتاريخ إلى تحقيب التاريخ إجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

ولا يكفى عرض "السنن التاريخية فى القرآن"، تكرار مادته، وشرح أفكاره أو تلخيصها وكأننا مازلنا فى عصر الشروح والملخصات حيث يتوارى الباحث وراء موضوعه تحت وهم الموضوعية والحياد مع أنه جزء من المادة ومسئول عنها مسئولية القدماء. فهو ابن الحضارة الإسلامية وليس متفرجاً عليها، من داخلها وليس من خارجها، وهو مسئول عن تطويرها وليس فقط مدحها وتقريظها أو بيان مثالبها وعيوبها. فهو باحث وطنى، ينتمى إلى التراث، وليس مستشرقاً غربياً ينفصل عنه. هو صاحب دار وليس ضيفاً عليها.

ومن هنا أتت أهمية القراءة والتأويل باعتباره منهجاً. فالعلم تراكم تاريخى على مراحل، ولا أحد يبدأ من الصفر ولا حتى الأنبياء. إذ يبدأ كل نبى بمراجعة تجارب الأنبياء السابقين والإحالة إليهم، ربطاً للحاضر بالماضى، والماضى بالحاضر، فى جدل الاتصال والانقطاع. تعنى القراءة البداية بنقطة التقاء بين الباحث والموضوع، اتفاقاً أو اختلافاً، فى مسئولية مشتركة بهدف إكمال الموضوع أو إعادة بنائه من عصر إلى عصر وإعادة تركيبه من مستوى إلى مستوى، وإعادة البرهنة عليه من النقل إلى الواقع، ومن النص إلى التجربة، ومن الشواهد النصية إلى الشواهد التاريخية. السابق يبدأ، واللاحق يبدأ بداية ثانية فى مسار متواصل، من جيل إلى جيل. ولما تعددت القراءات طبقاً لتعدد العصور واختلافهما فإن كل قراءة تأويل. وهذا لا يعنى الخروج عن التحليل "الموضوعى" للنص. فالنص ليس جثة هامدة، أثراً ميتاً، بل هو حامل حى لمجموعة من التجارب، تتكرر فى عصر،

ويتحمل مسئوليتها الجميع. التأويل قراءة واحدة من عدة قراءات محتملة. القراءة تناص بين النص القديم والنص الجديد، والتأويل فهم و إدراك وإثارة للتساؤل وفتح لباب الاجتهاد[1].

ويصعب تطبيق منهج تحليل المضمون على "السنن التاريخية فى القرآن" لأنه ليس نص المؤلف بل إعادة صياغة عباراته وترتيب أفكاره من شخص آخر، وربما كان التبويب أيضاً منه. فأغلب الظن أنها محاضرات شفاهية مثل كثير من أعمال الشهيد على علم أصول الفقه[2].

ليس المطلوب تقريظ أحد أو تقليده ولا حتى الإمام المعصوم. فالتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. أما الاجتهاد، وهو أحد مصادر التشريع، فهو مصدر للعلم. "هم رجال ونحن رجال. نتعلم منهم ولا نقتدى بهم" كما حدد أمين الخولى صلته بالتراث القديم. لا يكون تعظيم القدماء واحترامهم وتقديرهم عن طريق تقليدهم بل تطويرهم وتجاوزهم. فالتقدم سنة الكون، والعلم تراكم تاريخى. ولولا نقد أفلاطون لأرسطو لما كان أفلاطون ولا أرسطو. ولولا نقد ماركس والهيجليين الشبان لهيجل لما كان هيجل ولا ماركس ولا اليسار الهيجلى. ولولا نقد المسيحية للممارسات اليهودية والمسيحية لما تأكدت وحدة الأديان واكتمالها، ولما حدث تحقق لها فى التاريخ. وهو معنى الفعل الألمانى Aufheben الذى يستعمله هيجل كثيراً والذى يعنى فى نفس الوقت النفى والإثبات، والوضع والرفع، والتنزيل والتأويل[3].

٢- الموروث والوافد.

ينهل الفكر العربى الإسلامى المعاصر من مصدرين: الأول الموروث القديم الذى مازال حياً فى الثقافتين العلمية والشعبية، عند النخبة وعند الجماهير. والقابع

(١) انظر دراستنا: قراءة النص، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٢٣-٥٥٠.

(٢) وقد قام بذلك الشيخ محمد شمس الدين.

(٣) وقد كتبنا من قبل "حوار الأجيال" بهذا المنهج الذى يقوم على النفى والإثبات، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨.

فى النفس من أغوار التاريخ، سواء كانت الأصول الأولى، القرآن والحديث أم العلوم الإسلامية التى صدرت عنهما، العقلية النقلية: الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. والنقلية الخالصة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وربما العقلية الخالصة الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعي كالطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن أو حتى الإنسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ والثانى الوافد من الغرب الحديث منذ مائتى عام منذ عصر الترجمة الثانى عن الغرب فى القرن التاسع عشر الميلادى المشابه لعصر الترجمة الأول فى القرن الثانى الهجرى. وكما تمت الترجمة الأولى عن اليونانية والفارسية أساساً واللاتينية والهندية فرعا، كذلك تمت الترجمة الثانية عن الإنجليزية والفرنسية أساساً، وعن باقى اللغات الأوروبية، الألمانية والإيطالية والأسبانية فرعاً. أما الواقع المعاصر فهو الدافع على التأليف، هو هم العصر، أحزانه ومآسيه. وهو ما يتفاعل الموروث والوافد فيه. هو المصب للرافدين، والقلب للرئتين، والعقل للعينين. ولما كان المصدر الأول أبعد فى التاريخ على مدى خمسة عشر قرناً فإنه أعمق فى الوعى التاريخى وأكثر اتساعاً من المصدر الثانى الأحدث والأضيق والذى لا يتجاوز مائتى عام. المصدر الأول أكثر انتشاراً عند الجماهير والنخبة على حد سواء، فى حين أن المصدر الثانى أكثر حضوراً عند النخبة. ولما كانت النخبة هى الحاكمة، أصبح المصدر الثانى أكثر تأثيراً من خلال الجامعات ومراكز الأبحاث. والمصدر الأول أكثر اتساعاً من خلال أجهزة الإعلام والجامعات التقليدية والتعليم الدينى. أما الواقع المعاصر فهو الباعث الدفين فى الوعى الشعبى الذى قد يتحرك عن لا وعى عند الجماهير دون وعى نظرى، وعند النخبة فى التساؤل والبحث النظرى. ومن ثم يكون السؤال: كيف يتحول هذا الواقع من مستوى اللاوعى النظرى إلى مستوى الوعى النظرى عند الجماهير فى شكل ممارسة، وعند النخبة من مستوى الوعى النظرى إلى المستوى الوجودى الحياتى للإجابة على سؤال: فى أى مرحلة من التاريخ حن نعيش؟

بالنسبة للمصدر الأول، لفظ "سنن" لفظ قرآني. ورد فى القرآن مفرداً أكثر منه جمعاً، وغير مضاف إلى ضمير إلا مرة واحدة، ضمير المتكلم الجمع "سنتنا"

إشارة إلى الله وحده[1]. فالسنن لا تضاف إلا إليه. وفى المفرد تضاف إلى الأولين وإلى الذين خلوا من قبل أى أنها قانون تاريخى، تحقق فى الماضى، ويستدعى النظر والتأمل فيه. فالماضى حاضر، والتاريخ شاهد. وتعنى الثبات والإطراد ضد التحول والتبدل. تعنى ﴿سنة الأولين﴾ قوانين الشعوب السابقة والتى تنطبق على الشعوب الحالية. ومن ثم فهى مدعاة للعظة والاعتبار ثم الإيمان بالله الذى وضع هذه السنن فى التاريخ، وهو نفس استعمال ﴿سنة الله﴾ فى الذين خلوا من قبل، لا فرق بين أفعال الله وقوانين التاريخ، كلاهما حتمى. وهو المعنى الذى يعاد تأكيده عدة مرات. ويستعمل تعبير ﴿سنة من قد أرسلنا قبلك﴾ مرة واحدة أى سنن الوحى والنبوة، قوانين التاريخ وأفعال الله المدونة. ومرة واحدة يستعمل لفظ "سنن" غير مضاف ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الأرض﴾. فالسنن لها وجود موضوعى بصرف النظر عن إرادة الله وإرادة البشر.

وتختلف الأقسام التسعة فى "السنن التاريخية فى القرآن" فى مقدار الاعتماد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث مما يجعلها متباينة فى الحجم. وتغلب آيات القرآن على الحديث على عكس ابن خلدون الذى اعتمد فى ذكر أمر الفاطمى فى "المقدمة" على أكثر من خمسين حديثاً فى نهاية الزمان ونهضة التاريخ[2]. وهناك فصلان عقليان خالصان، الأول للتنظير "التفسير القرآنى بين التجزيئى والتوحيدى"، والثانى "علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامى".

ومن الموروث يذكر الأنبياء والأولياء والأئمة والمؤرخون والخلفاء والمصلحون وبعض أقارب النبى وزوجاته، ويأتى فى المقدمة "الرشيد" نموذج حب الدنيا وإيثاره على حب الله، ثم الإمام على أمير المؤمنين وابن القرآن مع

---

(١) ورد لفظ "سنن" مفرداً (١٣ مرة)، ومضافاً إلى الأولين (٤ مرات)،وإلى الله للذين خلوا من قبل مفرداً (٥ مرات)، وإلى الله (٤ مرات)، وجمعاً "سنن" (مرتان)، ومضافاً إلى ضمير المتكلم "سننا (مرة)، وجمعاً (مرتان).

(٢) يذكر فى الكتاب ١٢٨ آية فى مقابل ٤ أحاديث. وأكبر الأقسام ذكراً للإلهيات الثانى (٣٨)، ثم السادس (٣٠)، ثم السابع (٢٢)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع (١٢)، ثم الخامس (١٠)، ثم التاسع (١).

الاستشهاد بقولين له، ثم الطبرى نموذج التفسير التجزيئى، ثم الطوسى والحلى. ومن الأنبياء يأتى الرسول أولاً كنموذج للمثل الأعلى، ثم موسى كنموذج لقيام الأمم وسقوطها. ثم يذكر موسى بن جعفر الذى سجنه الرشيد ونموذج الإمام. ثم تذكر خديجة زوجة الرسول وأبو طالب عمه. ثم يتوالى الأئمة مثل الحسن والحسين والإمام المعصوم، والمؤرخون مثل الرازى وابن باجه، والخلفاء مثل عثمان وعمر، والمؤرخون مثل ابن خلدون، والمصلحون مثل رضا خان فى إيران وأتاتورك فى تركيا، والذين آثروا الدنيا على الآخرة مثل عبد الرحمن بن عوف، والقتلة مثل عبد الرحمن بن ملحم قاتل على الذى قال "فزت ورب الكعبة"[1].

وتذكر أربعة أحاديث للرسول تحث على إيثار الآخرة على الدنيا[2]. وتبين أن ميراث الأنبياء ليس الذهب والفضة والعقار بل العلم والحكمة. وكلها مجمعة فى نهاية المطاف، حديث الروح. كما يحال إلى كتاب "الجواهر" وهو شرح شامل لروايات للكتب الأربعة أشبه بالفقه على المذاهب الأربعة. لا يبدأ برواية رواية وإنما يصنف روايات الكتب الأربعة طبقاً للموضوعات مثل البيع والجعالة وإحياء الموات والنكاح، ثم يقارن بينها، ويخرج منها بنظرية لأنه لا يمكن الوصول إلى الحكم الشرعى من رواية رواية بل من بنية نظرية لمجموع الروايات فى حكم واحد. وهو الاتجاه الموضوعى فى شرح الأحاديث[3]. كما أن الصحابة الذين عاشوا فى كنف الرسول الأعظم لم يتلقوا النظريات بصيغ عامة بل تبقوها إجمالياً ارتكازياً. انتقشت فى الأذهان وسرت فى الأفكار. وساعد على ذلك الجو الاجتماعى والفكرى خاصة بعد التفاعل بين الحضارة الإسلامية وباقى الحضارات المجاورة. كما يحال إلى

---

(١) الرشيد (١٦)، على ابن أبى طالب (١٢)، الرسول (٥)، الطبرى (٤)، موسى، الطوسى، الحلى، موسى بن جعفر (٣)، أبو طالب، خديجة (٢)، الحسين، الإمام المعصوم،الرازى، ابن ماجه، رضا خان، أتاتورك (١).

(٢) وذلك مثل "حب الدنيا رأس كل خطيئة"، "الدنيا كماء البحر"، "من أصبح وأكبر همه فى الدنيا فليس له من الله شىء"، إنا معاشر الأنبياء لا نورث ذهباً ولا فضة ولا عقاراً إنما نورث العلم والحكمة"، السنن ص١٥٦/١٦٨.

(٣) السابق ص٣٢/١٦٩.

الرسول كمناسبة لنزول آية ﴿ويستعجلونك بالعذاب﴾ عندما استعجل الكفار الرسول بالعذاب تحدياً له[1].

ثم يأتى ذكر على بن أبى طالب، ويستشهد بالعديد من أقواله لإثبات نظرية التفسير التوحيدى. فهو ابن القرآن القائل "ذلك القرآن فاستنطقوه. ولن ينطق ولكن أخبركم عنه إلا أن فيه علم ما يأتى والحديث عن الماضى ودواء دائكم ونظم ما بينكم". وهو أفضل تعبير عن التفسير الموضوعى بالحوار مع القرآن وطرح المشاكل الموضوعية عليه أى الحصول على الإجابة القرآنية بعد طرح الأسئلة عليه، وليس الحديث عن القرآن من طرف واحد، موضوع بلا ذات، مجرد تسجيل لوقائع جزئية دون تنظير عقلى موضوعى. وتذكر أقوال أخرى تميز بين ثلاثة أنواع من العلماء، العالم الربانى، والعالم على سبيل النجاة، والهمج الرعاع فقهاء السلطان سبب الفساد فى المجتمع الصالح. وليس لهؤلاء العلماء عقل مستقل ولا إرادة مستقلة. مهمة المجتمع تحويلهم إلى القسم الثانى، العالم لنفسه ثم إلى تابع بإحسان على حد التعبير القرآن إلى مقلد بوعى وتبصر بتعبير الفقه، فى حين تريد الفرعونية توسيع هذا القسم الثالث والإكثار منهم. وتذكر أقوال أخرى فى استصغار الدنيا والزهد فيها، وأنها مكان لإقامة الحق ودحض الباطل، ورؤية الله فى كل شىء ويشارك على فلاسفة الإغريق فى الاعتقاد، ويزيد عليهم حب الله[2].

وتؤخذ سيرة على بن أبى طالب على أنها السيرة الفاضلة التى تحقق المثل الأعلى. فقد كان يعمل لله وليس لدنياه، يحذو حذو الرسول. كان أطوع الناس له فى حياته وبعد مماته، وأكثر الناس عملاً فى سبيل الدين، وتضحية فى سبيل الإسلام. وقد جعل حب الله عليا يقف موقف الشجاعة، شجاعة الحرب، وشجاعة الرفض،

---

(١) السابق ص٤٠/٩١.

(٢) مثل "إن إمارتكم هذه لا تساوى عندى شيئاً إلا أن أقيم حقاً أو أدحض باطلاً"، "الدنيا كماء البحر، كلما ازداد الإنسان منه شراباً ازداد عطشاً"، "الناس ثلاثة: عالم ربانى، ومتعلم على سبيل النجاة، وهمج رعاع ينعقون مع كل ناعق"، "ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه وقبله وبعده"، السابق ص٣٥/٥٣/١٦٥/١٦٨/١٦٩.

وشجاعة الصبر. شد حزامه وقد ناهز الستين، وهجم على الخوارج وحده فقتل أربعة آلاف لأن حب الله أسكره. وهى مبالغة يثيرها الخيال تقريظاً للبطولة. وصبر على حقه فى قمة شبابه حفاظاً على وحدة الأمة مادام خصومه يحافظون على شعائر الإسلام. ورفض البيعة عندما عرض عليه أن يبايع على شروط تخالف كتاب الله بعد مقتل الخليفة الثانى. وهو نموذج العلم. فكل طالب علم حاله حال على ابن أبى طالب(١).

والحسين أطهر الناس وأزكاهم وأطيبهم وأعدلهم. وقع عليه الظلم كما وقع على موسى. فقد قتل هو وأصحابه وأهل بيته. كما وقع على موسى العذاب، والتيه أربعين يوماً مع قومه جزاء على الظلم والطغيان والتمرد. فقد شمله الظلم وهو أطهر الناس وأزكاهم وأشجعهم لأنه جزء من الأمة(٢).

وعلى الطرف الآخر نموذج هارون الرشيد، نموذج حب الدنيا، فقد سجن الإمام موسى بن جعفر نموذج حب الآخرة. وهو نموذج عبد الرحمن بن عوف فى خياره بين عثمان وعلى، عالماً بفضل عليّ على عثمان الذى فتح باب الفتن إلى آخر الدهر. وقد سمع ذلك من عمر نفسه. فقد خان عبد الرحمن بن عوف الأمانة وهو يعلم أن الرسول قد جعل علياً خليفة من بعده(٣).

ويضرب المثل بقوم لوط على أن الشذوذ الجنسى معارض لسنن التاريخ، ويؤدى إلى خراب المجتمع وفنائه. كما يضرب المثل للحوادث التى لا تنطبق عليها سنن التاريخ بل القوانين الفزيائية وقوانين الكون مثل موت أبى طالب وخديجة فى سن معين، وأثر الجسد والشيخوخة فى انقضاء أجل عثمان الذى ناهز الثمانين. وقد أثرت هذه الحوادث الطبيعية فى تاريخ الإسلام. ولو أن عثمان مات مبكراً وأتى على بعده لما حدثت الفتن التى حدثت بعد ذلك. والتاريخ لا يعرف "لو" لأنها تفتح باب الشيطان (٤).

---

(١) السابق ص١٦٧-١٧٠.
(٢) السابق ص٥٥.
(٣) السابق ص١٧٠.
(٤) السابق ص٧٣-٧٤/٨٩.

وينقد الإمام الشهيد المؤرخين القدماء رغبة فى تجاوزهم. فالطبرى نموذج المنهج التجزيئى فى التفسير مع ابن ماجه والرازى والشيخ الطوسى، بالإضافة إلى التكرار الجامد الذى لا حياة فيه. ولا تتحكم سنن التاريخ فى كل المساحة التاريخية وفى كل القضايا التى يتناولها الطبرى فى تاريخه. فالتاريخ كتاب مفتوح وليس كتاباً مغلقاً كتاريخ الطبرى. وتتغير مناهج التاريخ بتغير العصور. فعصر الشيخ الطوسى غير عصر المحقق الحلى. وعيب التفسير بالمأثور الوقوع فى خطأ الروايات وأغلاط السابقين، ودخول خرافات القدماء والإسرائيليات والديانات السابقة. وأخيراً أتى ابن خلدون فى دراسته للتاريخ وكشف عن سنه وقوانينه[1].

وقد استأنف الغرب ما بدأه ابن خلدون. إذ اتجه الفكر الأوروبى منذ عصر النهضة إلى تجسيد المفهوم الذى حققه المسلمون الذين لم يتوغلوا فى أعماقه. وتنوعت الأبحاث عند الأوروبيين فى فهم التاريخ ومعرفة قوانينه. ونشأت تيارات فكرية مثالية ومادية ومتوسطة ومدارس متعددة أشهرها المادية التاريخية بعد أن نبه القرآن عليها. فالمادية التاريخية استئناف لطريق القرآن. ويبقى للقرآن الكريم مجده أنه طرح هذه الفكرة لأول مرة على ساحة المعرفة البشرية. ومن ثم تصبح دراسة نظريات القرآن أكثر إلحاحاً، خصوصاً مع بروز النظريات الحديثة من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامى وإنسان العالم الغربى بما يملك من رصيد كبير وثقافة متنوعة فى مختلف مجالات المعرفة البشرية حيث وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظريات كثيرة فى مختلف مجالات الحياة. فكان من الضرورى لتحديد موقف الإسلام من هذه النظريات استنطاق نصوصه لمعرفة مواقفه إيجاباً أم سلباً ولمعرفة هذه النظريات الإسلامية التى تعالج نفس الموضوعات التى عالجتها التجارب البشرية الأخرى. وقد أثرت الحضارات المجاورة قديماً فى التفسير الموضوعى للتاريخ. فقد قدمت الحضارات القديمة عروضاً نظرية لعديد من الموضوعات فى المنطق والطبيعيات والإلهيات. فاضطر الحكماء إلى مقابلة نظرية بنظرية، ونسق بنسق،

---

(١) السابق ص٢٩/٣٣/٣٨/٧٤/٧٧.

وحكمة بحكمة. فلما أنتج الغرب الحديث فلسفة التاريخ لم ينتج المسلمون المعاصرون فلسفة مقابلة للتاريخ. فأوروبا المعاصرة هى المرآة التى تتراءى فيها صورة العالم الإسلامى.

وترتبط فلسفة التاريخ فى الغرب بالاستعمار. إذ أن تحقيب التاريخ لا يتم إلا فى حضارة منتصرة، فى ذروتها أو فى نهاية التاريخ. أما الأمة الإسلامية بعد أن ضاع منها المثل الأعلى فقد تداعت أمام الغزو العسكرى من الخارج أو انصهرت فى مثل أعلى أجنبى كما فعل رضا خان فى إيران وأتاتورك فى تركيا، انبهاراً بالمثل الأعلى للإنسان الأوروبى المنتصر بعد أن أضاعوا مثلهم الأعلى. أما الحركة الإصلاحية فقد اختارت إعادة المثل الأعلى من جديد. وقد انهار المثل الأعلى الأوروبى كما تنبأ بذلك القرآن فى وصفه لقوانين انهيار المجتمعات مثل ﴿وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مترفيها ليمكروا فيها. وما يمكرون إلا بأنفسهم﴾. فقد سيطر هتلر والنازية فى جزء من أوروبا ليحطم كل ما فيها من خير وإبداع، ويقضى على مكاسب ذلك المثل الأعلى الذى رفعه الإنسان الأوروبى الحديث والذى تحول بالتدريج إلى مثل تكرارى[1].

وتفسير القرآن للتاريخ ليس تفسيراً غيبياً بل هو تفسير علمى موضوعى. وليس تفسيراً إلهياً مثل التفسير الإلهى عند أوغسطين وغيره من المفكرين المسيحيين اللاهوتيين[2]. كما ينتقد الإمام الشهيد التفسير الليبرالى للتاريخ الذى يجعل لإرادة الإنسان الفردى الحر الأولوية على إرادة المجتمعات والشعوب وقوانين التاريخ الموضوعية. فقد فات الإنسان الأوروبى المحتوى والمضمون حين جعل الحرية هدفاً. وهذا صحيح، ولكنه صير هذا الهدف مثلاً أعلى بينما هو إطار إذا خرج عن محتواه أدى إلى الويل والدمار الذى تواجهه الحضارة الغربية اليوم. تصور الغرب أن هناك تناقضاً بين سنن التاريخ وإرادة الإنسان. ووقع فى وهم التناقض

---

(١) السابق ص٤٠-٤١/١١٥/١٢٢.

(٢) السابق ص٦٩/١١٧-١١٨/٨٦-٨٧/٧٩-٨٠.

بين الضرورة والحرية. ثم ضحى بالتاريخ لصالح الإنسان. وعظّم دور البطل فى التاريخ كما فعل كارلايل فى "البطل والبطولة"، ومطبقاً ذلك على محمد بحجة أنه ما دام الإنسان مختاراً فلابد من استثناء المساحة التاريخية من الساحات الكونية فى مقام التقنين الموضوعى. وعلى الضد توهم بعض المفكرين الأوربيين مثل هيجل أن المجتمع كائن عملاق له وجود وحدوى عضوى متميز عن سائر الأفراد. وكل فرد خلية فيه. وهو تصور أسطورى. إذ لا يوجد إلا الأفراد دون هذا العملاق وراءه. لا يوجد إلا زيد وبكر وخالد. إن مناقشة هيجل فلسفياً تخرج عن إطار البحث. وهو موقف مرتبط بكامل الهيكل النظرى لفلسفته، وهو غير صحيح. لا حاجة لمثل هذا الافتراض الأسطورى للتمييز بين عمل الفرد وعمل المجتمع. المجتمع هو البعد الثالث للفرد بعد السبب والغاية. مادته وأرضيته تجعله يدخل فى كتاب الأمة الجاثية أمام ربها. والحقيقة أن تصور هيجلَ للمجتمع العضوى أقرب إلى تصور الأمة. ولا تناقض بين إثبات ذاتية الفرد وذاتية الأمة كما هو الحال عند إقبال. ويستعمل الإمام الشهيد ألفاظ أرسطو فى وصف الأبعاد الثلاثة لعمل الفرد والأمة. العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة المادية.

ويحظى ماركس والمادية التاريخية بالنصيب الأوفر فى التعامل مع فلسفة التاريخ فى الغرب لأنها أشهرها وأكثرها أثراً وربما أخطرها[1]. فكما أن علياً فى الموروث هو الأكثر تردداً فإن ماركس فى الوافد هو الأكثر ذكراً مما يفرض إمكانية تأويل على بماركس، وماركس بعلى[2]. ومع ذلك فإن المادية التاريخية تعطى نظرية ضيقة لتفسير التناقض فى المجتمع. فبالرغم من الذكاء الخارق لماركس لم يستطيع تجاوز حدود النظرية التقليدية للإنسان الأوروبى الذى يرى أن العالم ينتهى خارج أوروبا كما يعتقد اليهود أنهم هم الإنسانية كلها. وهو نقد يقدمه الإمام الشهيد

---

(١) طبقاً لتحليل المضمون ماركس (٨)، هيجل (٣)، أرسطو (٢)، أوغسطين، هتلر، فلاسفة الإغريق (١).

(٢) "وقد تكون المادية التاريخية أشهر هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً فى التاريخ نفسه"، السابق ص٦٣.

للمركزية الأوروبية وللعنصرية اليهودية[1]. كما أن الأوروبى لم يستطع التخلص من هيمنة العامل الطبقى الذى لعب دوراً فى المادية التاريخية، وكأن التناقض كله طبقى بين من يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملك شيئاً. ويعمل لصالح الطبقة الأولى، ولا ينال إلا الكفاف. ويشتد هذا الصراع مع تطور الآلة الصناعية الذى يؤدى إلى تخفيض مستوى المعيشة. ويعطى فرصة للطبقة المالكة لتخفيض أجر العامل. كما أن الآلة توفر العمال، فتطرد الرأسمالية الفائض منهم مما يؤدى إلى ثورة العمال لتقضى على التناقض الطبقى وبالتالى تنتهى كل التناقضات الأخرى. وهو زعم من المادية الجدلية والثورة المادية، نظرة ضيقة لا تتفق مع الحقيقة والواقع والتاريخ. التناقض الطبقى ليس وليد تطور الآلة بل من صنع النظام الرأسمالى. إنما هو الإنسان الأوروبى الذى أفرز نظاماً رأسمالياً بفضل الآلة. الإنسان هو الذى يصنع الاستغلال، ويفرز النظام الرأسمالى حينما يجد الآلة البخارية والكهربائية. اعتقدت المادية التاريخية أن الآلة تصنع الاستغلال والنظام المتناسب معها فى حين أن الآلة ليست هى الصانع. الآلة إمكانية. أما الصانع فهو الإنسان بمحتواه الداخلى لمثله الأعلى.

وطبقاً لنبوءة ماركس كان من المفروض أن يقع تناقض وصراع طبقى بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة فى المجتمعات الأوروبية الصناعية التى تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً مثل انجلترا وأمريكا وفرنسا وألمانيا. كان من المتوقع إيمان العامل الأوروبى بضرورة الثورة لتصفية التفاوت الطبقى. والواقع أن الرأسمالية قد ترسخت ولم تنهار المجتمعات الأوروبية والأمريكية. بينما تحققت نبوءة ماركس فى دولة غير صناعية مثل روسيا والصين. فلم يعش هذان البلدان التناقض الطبقى بالمعنى الماركسى. وانهارت بالرغم من أنها لم تكن دخلت بعد عصر الثورة الصناعية. وازداد العمال رخاء فى الدول الرأسمالية. وتحولت النقابات العمالية إلى هيئات شبه ديموقراطية دون وقوع ثورة. تتصافح مع أصحاب رؤوس الأموال للتسليم بحقوق العمال عن طريق البرلمانات والنقابات والانتخابات. فوقع العمال فى

(١) انظر كتابنا "مقدمة فى علم الاستغراب" الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، ص٣٦-٤٣.

حالة من الاسترخاء السياسى. فهل كان ماركس سيء الظن بالرأسماليين وضاعت نبؤاته لهم أم أن هؤلاء الرأسماليين دخل الرعب فى قلوبهم من الماركسية وتوريثها فحاربوها حتى لا يثور العمال ضدهم؟ هل دخل الإسلام قلوبهم؟ هذه كلها احتمالات غير واردة. هناك تناقض آخر قبل الصراع الطبقى لم يكتشفه ماركس، التناقض بين الأغنياء والفقراء على مستوى الشعوب وليس داخل المجتمعات، بين أوروبا وأمريكا فى مقابل شعوب العالم الثالث. فقد خرج الأوروبى خارج أرضه لاكتشاف كنوز غيره فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية. ماس تنزانيا، وحديد ورصاص ونحاس ويورانيوم أفريقيا، وقطن مصر، وتنباك لبنان، وخمر الجزائر. وهو التناقض بين المحور الرأسمالى بطبقيته وباقى شعوب العالم. لقد رأى الرأسمالى الأمريكى أن من مصلحته أن يقاسم العالم شيئاً من الغنائم لاستمرار النظام الرأسمالى على مستوى الشعوب وليس على مستوى الطبقات. التناقض إذن له صيغ متعددة وأصل واحد هو التناقض الرئيسى الجدلى الإنسانى. وهو ليس فى حاجة إلى صيغ، هو التناقض داخل الإنسان الذى يفرغ صيغه الخارجية. وهى نظرية الجهادين، الأصغر للنفس، والأكبر للعدو. وهى نظرية واقعية منفتحة تثبتها التجربة البشرية فى مقابل النظرية الضيقة للصراع الطبقى، والتناقض الاجتماعى، وسيطرة القوى على الضعيف. ومن ثم ينقل الإمام الشهيد الصراع من المجتمع إلى الإنسان أولاً وإلى الشعوب ثانياً[1].

٣- التفسير الموضوعى.

يجمع "السنن التاريخية فى القرآن" بين المنهج والموضوع. المنهج هو "التفسير الموضوعى" أو "التفسير التوحيدى"، تفسير آيات القرآن، وتجميع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، وتفسير بعضها ببعض. فالمنهج نظرية التفسير[2]. المنهج

(١) السابق ص١٣٩-١٤٨.

(٢) انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٧-٥٦.

نص وليس واقعاً، نقل وليس نقداً، رواية وليس ملاحظة ومشاهدة. ويتكون من خطوات ثلاث.

أ- تجميع الآيات حول موضوع واحد. ويسهل ذلك من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. المهم إيجاد بنية عقلية أو واقعية بعد تبويبها من حيث الشكل اللفظى أو من حيث المضمون أى المعنى والعلاقات. وهو الموضوع على مستوى التعبير.

ب- تحليل المضمون فى العالم الخارجى، خارج النص، وهو ما سماه الأصوليون القدماء تحقيق المناط. فالموضوع فى النص وخارج النص، فى الوحى وفى العالم، فى الكلمة وفى الشىء، فى اللغة وفى الوجود. ومن ثم لا فرق بين استنباط قوانين التاريخ من النص واستقرائها فى الواقع نظراً لوحدة النص والواقع وكما وضح من "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". وهو الموضوع على مستوى العالم.

جـ- انكشاف الموضوع فى النص وفى العالم وفى الشعور كتجربة حية. فالنص فى النهاية مستوى صورى، يتم فهمه بالعقل الخالص. والعالم الخارجى مستوى مادى تتم ملاحظته بالحواس. وكلا المستويين يصبان فى الشعور، تجربة حية. فالعقل مرتبط بالحدس. والعالم تجربة شعورية. وهو الموضوع على مستوى الشعور[١].

وتبويب الفقه القديم أول نوع من التفسير الموضوعى وجمع القرآن خاصة الأحاديث حول موضوعات واحدة، مثل "الفقه على المذاهب الأربعة" أو "الخمسة" بعد إضافة الفقه الجعفرى بعد أن اعتبره الشيخ شلتوت المذهب الفقهى الخامس. ومثال ذلك كتاب الجواهر الأربعة" فى الفقه الشيعى[٢].

---

(١) وقد كنا فى بداية شبابنا طرحنا هذه التساؤلات مثل: "هل لدينا نظرية فى التفسير؟"، "أيهما أسبق نظرية فى التفسير أم منهج فى تحليل الخبرات؟"، "عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟". قضايا معاصرة، ج١، فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص١٦٥-١٧٦.

(٢) السابق ص٣٠.

وعلم الحديث أيضاً نوع من التفسير الموضوعى لأنه تجميع للأحاديث حول موضوع واحد. ويمكن إضافة علم السيرة أيضاً لأنه تجميع لعديد من الأحاديث طبقاً لسيرة الرسول منذ مولده حتى وفاته. بل إن علوم القرآن أيضاً تأسست نتيجة للتفسير الموضوعى لأنها تجميع للآيات حول موضوع واحد على مستوى اللغة: الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، والخاص والعام، والأمر والنهى، والمستثنى والمستثنى منه أو على مستوى الزمان مثل الناسخ والمنسوخ أو المكان مثل "المكى والمدنى" أو على مستوى الموقف الإنسانى مثل "أسباب النزول".

التفسير التجزيئى هو نموذج التفسير القديم عند الطبرى والرازى والطوسى. يخلو من التراكم المعرفى وجمع جوانب الموضوع فى رؤية كلية واحدة. لذلك قد تقع التحليلات الجزئية فى تناقضات بينها عند المفسر الواحد لغياب منظومة كلية للوحى كتصور للعالم. كما يخضع المنهج التجزيئى إلى الأحكام المسبقة والتفسيرات المذهبية والعقائدية مثل موضوع الجبر والتفويض، فأصبح التفسير الجزئى تشريعاً للمذهب المسبق. خرج التفسير من المذهب، ولم يخرج المذهب من التفسير. يستهدف مفهوم الله لأنه بؤرة الدين، ومظان الخطر من الديانات المجاورة التى تحمل تصورات مختلفة فى حاجة إلى تصحيح. وقد تغيرت مظان الخطر الآن من عقيدة الأمة إلى ثرواتها وأرضها واستقلالها ووحدتها.

أما التفسير الموضوعى فيتجاوز التفسير بالمأثور والرواية التى تثير مشكلة صحتها التاريخية ومدى اتفاقها واختلافها مع العقل. كما يتجاوز التفسير بالمأثور عن المعصوم أو عن السلف إلى التفسير بالمعقول. خطوة نحو الاعتزال الجديد. ويتجاوز التفسير اللفظى للمفردات وشرح المصطلحات إلى تفسير اجتهادى مبدع يذهب إلى ما وراء المدلول اللفظى. كما يتجاوز التفسير البلاغى والأدبى للقدماء، والكلامية والصوفية والفقهية طبقاً لمنظومة العلوم القديمة. كما يتجاوز التفسيرات التشريعية والاجتماعية فى الحركات الإصلاحية الحديثة مثل "تفسير المنار" لرشيد

رضا. التفسير الموضوعى هو تفسير بالمضمون وليس تفسيراً بالشكل مثل كل التفسيرات اللفظية والبلاغية والأدبية. كما يتجاوز التفسير المتحيز وهى التفسيرات العقائدية والفلسفية العقائدية التى تشد النص القرآنى وتؤوله كى يتفق معه. وهو تفسير غير منحاز بالرغم من صعوبته. واستحالة بداية التفسير دون أن يكون موجهاً نحو هدف معين وإلا وقع فى تحصيل الحاصل والتكرار والشروح اللفظية واللغوية. لا يعنى لفظ الموضوعى "الموضوعى" فى مقابل "المنحاز" بل الذى يحيل إلى العالم الخارجي. التوحيد إذن ليس مجرد عقيدة أو تصور للعالم أو نظام اجتماعى وسياسى واقتصادى وتربوى، وتوحيد الشخصية الإنسانية وتوحيد الأسرة، وتوحيد المجتمع، وتوحيد الإنسانية، بل هو منهج فى جمع المتشابهات بناء على الأشباه والنظائر كما حدث فى علم "القواعد الفقهية". التفسير الموضوعى للتاريخ ليس مجرد تفسير نظرى بل هو جزء من حركة التاريخ، لا فرق بين النظر والعمل، بين الفهم والتطور، بين التفسير والتغيير. ومن هنا أتت قضية الفاعلية والأثر، دور الإنسان فى حركة التاريخ، ورسالته إلى الأمة[1].

وبالمقارنة بين المنهجين، التفسير التجزيئى يكتفى بالدلالات الجزئية فى حين أن التفسير الموضوعى يتجاوزه إلى المركب النظرى. التفسير التجزيئى ثابت خارج الزمان والمكان فى حين أن التفسير الموضوعى يتجدد بتجدد الزمان والمكان، ويتغير بتغير العصور. التجزيئى لا يعبر إلا عن حاجات عصره مثل تفسير الشيخ الطوسى وتفسير المحقق الحلى فى حين أن الموضوعى يتجاوز العصور ويتجدد بتجددها. يعبر عن حاجة هذا العصر، عصر النظريات والأيديولوجيات فى وقت يتحدى فيه الغرب ويتساءل: هل الإسلام قادر على الدخول فى عصر الأيديولوجيات الكبرى؟ ما الصلة بين الإسلام والحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية والتقدم والتنمية والعلم والفن والعولمة؟ التفسير التجزيئى عائق عن النمو لأنه لا هدف له، ولا يبغى تحقيق شىء أو الاعتراض على

---

(١) أنظر دراستنا: مناهج التفسير ومصالح الأمة، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١١٦.

شيء أو إلى المساهمة فى صنع التقدم. فى حين أن التفسير التوحيدى يهدف إلى تحريك الواقع وتغييره، والمساهمة فى صنع التقدم. المفسر التجزيئى دوره سلبى، ليست لديه افتراضات مسبقة أو أفكار موجهة على عكس التفسير الموضوعى الذى يبدأ من واقع الحياة والتجربة الإنسانية مستنطقاً القرآن، وقارئاً العالم فى القرآن. فالقرآن اسم فعل يوحد بهم القارئ والمقروء[١]. التفسير التجزيئى هو التفسير الطولى الذى يبدأ من سورة الفاتحة حتى سورة الناس. فى حين أن التفسير التوحيدى أو الموضوعى هو التفسير العرضى الذى يخترق فيه الموضوع كل آيات القرآن[٢].

والحقيقة أن التفسير التجزيئى والتفسير التوحيدى كليهما ظاهرة اجتماعية. الأول يدل إما على غياب الهدف أو القصد والوقوع فى تحصيل الحاصل والسكون الذى ينتهى إلى التجزىء أو إلى لتبرير العقائد المسبقة التى هى فى الغالب عقائد السلطة السياسية مثل الجبر والتفويض وعلى نحو انتقائى. فالتجزىء هنا انتقاء وتبرير[٣]. والثانى هادف يتضمن سد النقص النظرى الأيديولوجى فى المجتمعات الإسلامية المعاصرة أمام الأيديولوجيات الوافدة مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية والقومية ووضع خطط لتغيير الأوضاع القائمة بما يتفق مع المقاصد الكلية للشريعة.

٤ـ قوانين التاريخ.

وهو لب فلسفة التاريخ وأهم جزء فى "السنن التاريخية فى القرآن" وأكبره حجماً. يعتمد أساساً على قصص الأنبياء الذى يكشف عن نهضة الأمم وسقوطها وقيام الحضارات وانهيارها فى تصور دائرى حلزونى نظراً لما يحدث فى كل مرحلة

---

(١) السابق ص٢٩-٣٠/٣٣-٣٤.

(٢) Hassan Hanafi: Method of Thematic Interpretation of the Qur'an, Islam in the Modern World Vol.I. Religion, ideology and Development, Dar Keba', Cairo, 2000 pp.448-509.

(٣) انظر دراستنا: مناهج التفسير ومصالح الأمة، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج٧، اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص٧٧-١١٥.

من تراكم كمى يحدث تغيراً كيفياً فى الوعى بالله والتحرر من قهر المادة والسلطان.

وسنن التاريخ ثابتة ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾، متحققة فى التاريخ ﴿قد خلت من قبلكم فسيروا فى الأرض﴾. هى كلمة الله تتحقق فى التاريخ ﴿لا مبدل لكلمات الله﴾ والتاريخ ميدان كلمة الله ﴿أفلم يسيروا فى الأرض فينظروا﴾ من أجل النظر والاعتبار وبلورة الوعى التاريخى ﴿افلم يسيروا فى الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها. فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور﴾.

وسنن التاريخ ليست قوانين الطبيعة الحتمية بل هى قواعد السلوك الإنسانى ومعاييره أى الأخلاق. فالأخلاق هى سنن التاريخ الإنسانى مثل التقوى ﴿ولو أن القرى آمنوا واتقوا...﴾، والاستقامة ﴿وأن لو استقاموا على الطريقة﴾، والطاعة ﴿لو أنهم أقاموا التوارة والإنجيل﴾، والصبر ﴿فصبروا على ما كذبوا وأوذوا حتى أتاهم نصرنا﴾، ضد الاستكبار فى الأرض والمكر السىء ﴿فكلما جاءهم نذير ما زادهم إلا نفوراً واستكباراً فى الأرض ومكر السيىء﴾، والبداية بالداخل قبل الخارج، وبالفرد قبل الجماعة، وبالأخلاق قبل السياسة ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾.

والتاريخ تجارب وعذاب وآلام مثل تاريخ الأنبياء مثل أولى العزم من الرسل، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وتاريخ الأئمة مثل شهادة على والحسين. هو تاريخ الجهاد والتشبث بالأرض ﴿وإن كادوا ليستفزونك من الأرض﴾. وألم القعود أقصى من ألم الجهاد ﴿ألا تنفروا يعذبكم عذاباً أليماً﴾. الجهاد مكتوب وقدر على المسلمين. فالحياة صراع. ويألم المسلمون كما يألم الآخرون، ولكن إيلام المسلمين للحق، وإيلام الأعداء للباطل ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾.

والأمم لها أعمار مثل الأفراد. ولا تبقى أمة إلى الأبد فى التاريخ ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾. لكل أمة أجل، ولكن أجل كتاب ﴿لكل أمة أجل، إذا جاء أجلهم

فـلا يسـتأخرون سـاعة ولا يسـتقدمون﴾. و﴿ومـا تسـبق مـن أمـة أجلهـا ومـا يستأخرون﴾. ومسئولية الأمـم مثل مسئولية الأفراد ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾. ولكل أمة إيداعها. ولا يجوز تقليد أمة لأمة أخرى ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم لمقتدون﴾.

وتنهار المجتمعات وتتبدل الأمم عن طريق الطبقة المترفة، وقيم الاستهلاك أى الفسـاد الاقتصـادى ﴿وإذا أردنـا أن نهلـك قريـة أمرنـا مترفيهـا ففسـقوا فيهـا﴾. والمترفون هم الذين يسيطرون على خيرات البلاد، ويرفضـون تغيير الوضع القائم ﴿وما أرسلنا من قرية إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم كافرون. وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذبين﴾. والتسلط السياسى أيضاً أحد أسباب انهيار الأمـم ﴿وكذلك جعلنا فى كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها﴾. ويعتبر الغرب سطوة المال والسياسة عنصراً قوة وليس عنصر ضعف. تنهار المجتمعات بالتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء ﴿وبئر معطلة وقصر مشيد﴾ أو البطش بالناس ﴿وكم أهلكنا قبلكم من قرن هم أشد منهم بطشاً﴾[1].

وتتسم سنن التاريخ بخصائص ثلاث يسميها الإمام الشهيد "حقائق قرآنية" عن سنن التاريخ. الأولى الإطراد أى عمومها وسريانها دون حذف أو استثناء لأنها نتيجة إحصاء شامل لقيام الأمم وسقوطها، ونهضة الشعوب وانهيارها.

والثانية الربانيـة أى ارتباطها بالله عن الإرادة الإلهيـة. وهـو عكـس الإطـراد ويتنافى مع موضوعية القانون إلا إذا تم التوحيد بينهما على طريقة اسبينوزا، أن تكون صفات الله هـى قـوانين الطبيعة، لا فرق بين "الطبيعة الطابعة"و"الطبيعة المطبوعة"، وعلى طريقة هردر أن تكون العناية الإلهية هى قوانين التاريخ. ويعترف الإمام الشهيد بهذا التناقض. ويقر بالاعتراض على سمة الربانية بأنها تدخل فى إطار لاهوت التاريخ كما هو الحال عند أوغسطين وليس فلسفة التاريخ. ويرد عليه بأن الربط بين حوادث التاريخ يتم عن طريق الحكمة وليس عن طريق الإرادة، مع

(١) السابق ص٤٥-٦٣.

ابن رشد ضد الغزالى. وهو أفضل من اعتبار الإرادة الإلهية مع سنن التاريخ وليس ضدها حتى لا تبطل الحجة بدليل التمانع، والانتهاء إلى الشرك إذا اختلفت الإرادتان وإلى التكرار وعدم الفائدة إذا ما اتفقت الإرادتان.

والثالثة اختيار الإنسان وإرادته. وهى سمة خارج القانون وليست داخلة فيه، أقرب إلى وسيلة تحقق القانون وتجليه فى التاريخ. كما أنها تناقض السمة الثانية، الربانية، إلا بتأويل للإرادة الإلهية على أنها مجال الحدث وميدان الفعل الطبيعى المستقل عن إرادة الإنسان وميدان فعله ومجال حريته واختياره. ويفضل الإمام الشهيد تأويل ذلك بأولوية الداخل على الخارج،، والمبادرة الفردية علىالتغيير الاجتماعى ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فالتاريخ له هدف وغاية. ولا يكون قانوناً إلا بالسبب والغاية، بالعلة الفاعلة والعلة الغائية. فى حين أن الطبيعة لا تعرف إلا السببية دون الغائية. السببية مقولة طبيعية فى حين أن الغائية مقولة إنسانية. يتحقق التاريخ فى الطبيعة، فالطبيعة هى مجال تحقق التاريخ. وقوانين الكون والطبيعة سند لقوانين التاريخ[1].

لذلك جاءت السنن التاريخية فى القرآن فى ثلاث صيغ. الأولى القضية الشرطية مثل ﴿من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتى بقوم يحبهم ويحبونه﴾، ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾، ﴿وإن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماءً غدقاً﴾، ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميراً﴾، وذلك لفتح المجال للحرية الإنسانية. فهى ليست مجرد ملاحظة لغوية بل موجه عملى للإنسان فى حياته. وهى نفس صيغة الميراث. والثانية القضية الفعلية الناجزة، التقرير أو الحمل عكس الشرط. فقانون التاريخ حقيقة وواقع. والثالثة الاتجاه الطبيعى فى حركة التاريخ والمساواة بين القانون التاريخى وطبائع الأشياء وسنن الكون مثل انهيار قوم لوط بسبب الشذوذ الجنسى، وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة. فالتاريخ سلوك إنسانى فطرى طبيعى. والتاريخ

---

(١) السابق ص٦٧-٨٠.

هى ذاكرة الكون [1].

ولـذلك أيضـاً كـان الفصـل السـادس "دور الإنسـان فـى حركـة التـاريخ" أهـم فصل لإثبات دور الإنسان فى التاريخ ضد الأشعرية التقليدية التى تقلل من دور الإرادة الإنسانية لحساب الإرادة الإلهية كما هو الحال فى نظرية "الكسب" الشهيرة. فللإنسان إرادته واختياره. وهو مسئول عن أفعاله ﴿وكل ألزمناه طائره فى عنقه﴾. ومسئولية الأفراد مثل مسئولية الأمم. ومن ثم يسير الإمام الشهيد مع المصلحين المعاصرين مثل الأفغانى فى تصوره لحركة التاريخ كتفاعل بين الإرادة الإنسانية وسنن التاريخ[2].

ولما كان المجتمع هو التاريخ فى وحداته الأولى، والتاريخ هو تراكم التطور الاجتماعى ارتبطت قوانين التاريخ ببيئة المجتمع. وهناك عناصر ثلاثة منها المجتمع: الإنسـان وخلافتـه للـه فـى الأرض، الأرض أو الطبيعـة، وصـلة الإنسـان بالطبيعـة أو الأرض ولهـذه العلاقـة صيغتان. الأولى ثلاثيـة، علاقـة الإنسـان بالإنسـان بالطبيعـة. والثانية رباعية بإدخال الله مع الإنسان والإنسان والطبيعة فى نظرية الاستخلاف: مستخلِف، ومستخلَف، ومستخلَف فيه، ومستخلَف عليه. فالخلافة هى الوجه الفاعل والعطـائى للإمامـة. والإمامـة هـى الوجـه التقبلـى للخلافـة. ومـن ثـم تنقسـم الفاعليـة قسـمين: ربانيـة مـن اللـه المسـتخلف، وإنسـانية مـن الإنسـان المسـتخلف، عـوداً إلـى نظرية الكسب الأشعرى. وعلاقة الإنسان بالطبيعة وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة طردية، كلما قويت علاقة الإنسان بالإنسان قويت علاقة الإنسان بالطبيعة كما هو الحال فى المجتمع الإسلامى. وكلما ضعفت علاقة الإنسان بالإنسان ضعفت علاقة الإنسان بالطبيعة كما هو الحال فى المجتمع الفرعونى[3].

وتتكون طوائف المجتمع الفرعونى من أربعة طوائف. الظالمون أهل الاستكبار،

(1) السابق ص٨٣-٩٣.

(2) السـابق ص٧١/٧٨. وهـو أيضـاً موقـف كورنـو فيلسـوف التـاريخ الفرنسـى فـى كتابـه "محاولـة فـى تسلسل الأفكار فى التاريخ".

(3) السابق ص٩٧-١٠٢.

والحاشية المتملقون، فقهاء السلطان، والهمج والرعاع بتعبير على ابن أبى طالب، والمستضعفون. والعدل أساس الملك. وهو الذى يحدد علاقة الإنسان بالإنسان. والثورة ضد الظلم قانون تاريخى يناقض استنكار الظلم فى النفس، وهو أضعف الإيمان، والتهرب من مسرح الحياة بالرهبنة افتعالاً أو بدعة[1].

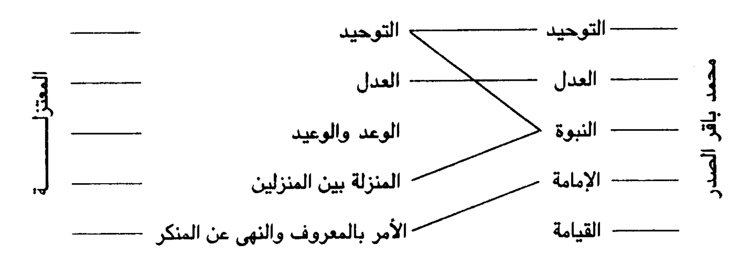
ويقوم المجتمع الإسلامى على محورية المثل الأعلى فى حياة المسلمين. ويصف الإمام الشهيد حضور هذا المثل الأعلى فى الشعور الفردى والشعور الجماعى. ويبين دوره فى حركة التاريخ، ميدان التفاعل بين الداخل والخارج، بين الفرد والأمة، بين الوعى الفردى والوعى الاجتماعى. المثل الأعلى فى حياة الأمة محورى. هو الدافع والباعث والمحرك كما هو الحال عند إقبال وفشته. وينقسم المثل الأعلى إلى ثلاثة أقسام. الأول الواقع النفسى والاجتماعى وضرورات الحياة وحاجاته الرئيسية مثل الألفة بين الإنسان والإنسان، وضرورة السلطة فى المجتمع الفرعونى. وسرعان ما ينتهى هذا المثل إلى الجمود ثم إلى الانهيار لأنه يخلد إلى الأرض أكثر مما يدفع إلى السماء، ويعبر عن حاجات البدن أكثر مما يدعوا إلى متطلبات الروح.والثانى الطموح مثل الإنسان الأوروبى الذى جعل الحرية مثاله، وعمم الجزء على الكل واقعاً بذلك فى التعميم الأفقى الخاطئ ظاناً أن مستقبله مرهون بحاضره وماضيه أو التعميم الزمنى الخاطئ ظاناً أن التجربة الزمنية باقية إلى الأبد ويمكن استعادتها إما بالفاعلية والتجديد أو بالكبر والتسلط والانقياد أو بالامتداد والاستيعاب والوراثة أو بالتسلط والإجرام كما حدث أيام النازية فى أوروبا، ومن ثم يسقط المثل الأعلى فينهار التاريخ. والثالث المثل الأعلى الحقيقى الذى حمله الأنبياء والعلماء والأئمة. ويقوم على الكدح فى الأرض وإحداث التغيير الكيفى والكمى المطلوب. ويقوم على شروط وركائز أساسية مثل الرؤية الواضحة فكرياً وأيديولوجياً، وهو حال ماركس، والطاقة الروحية كما يطلب إقبال وفشته وبرجسون، والموضوعية المنفصلة عن الذاتية كما يتطلب هيجل، والاختلاف أى

---

(١) السابق ص١٣٥-١٥٥/١٥٩-١٦٠.

التمايز والخصوصية كما هو الحال فى النبوة والإمامة. فإذا سقط المثل الأعلى تنتهى دورة التاريخ إما بالغزو العسكرى من الخارج أو بالذوبان والانصهار كما هو الحال فى العلمانية التركية. ثم يعود المثل الأعلى بحركات التجديد والإصلاح[1]. ودورات التاريخ مثل أدوار الإنسان على الأرض ثلاثة: دور الحضانة كبداية، ودور الوحدة، ودور التشتت والاختلاف كنهاية فى حركتين، تقوم من الحضانة إلى الوحدة، وانهيار من الوحدة إلى الاختلاف.

والمثل الأعلى تعبير قرآنى ﴿ولله المثل الأعلى﴾. ينبثق من أصول العقيدة الخمسة التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والإيمان بيوم القيامة، وهى مثل الأصول الخمسة عند المعتزلة: التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح القبليين، والمنزلة بين المنزليين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.



فالتشيع يقوم على الاعتزال، وكلاهما من المعارضة للأشعرية، الفرقة الناجية. وهو نسق يمكن أن يُعاد بناؤه كأيدويولوجيا للمجتمع والتاريخ.

٥- خاتمة: كيف يمكن تطوير السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ؟

بالرغم من أهمية الموضوع ووضع الإمام الشهيد يده على ما غاب فى تراثنا القديم وما نقص فى وعينا المعاصر فإن "السنن التاريخية فى القرآن" مازالت فى حاجة إلى تطوير وأحكام. وتلك مهمة عدة أجيال. وكما تجاوز ابن خلدون أغلاط

(١) السابق ص١٠٥-١٣٢/١٦٠.

المؤرخين السابقين بعدما يقرب من أربعة قرون يمكن أيضاً تجاوز المحاولات المعاصرة لتطوير فلسفة التاريخ على النحو التالى:

١- مازالت فلسفة التاريخ ينقصها بعض الإحكام النظرى فى بنية الموضوع. إذ يضم "السنن التاريخية" تسعة أقسام غير متساوية لا كيفاً ولا كماً[١]. ويمكن ضم أكثر من قسم واحد جمعاً بين النظر والعمل، وبين الحقائق والصيغ، وبين عناصر المجتمع والعلاقات الاجتماعية والتشريع[٢].

٢- لم تتحول فلسفة التاريخ بعد إلى علم دقيق، ومازالت فى مرحلة الدعوة والتأسيس، مرحلة الاستكشاف والاستنهاض. لذلك سادها الخطاب الإنشائى دون البرهانى. مازالت كشفاً ربانياً وليست وعياً علمياً، كما يفعل الدعاة وليس كمؤسسى فلسفة التاريخ مثل هردر وفكيو. لذلك غلب أسلوب الشرح المدرسى والمحاضرة الشفاهية. وتكررت الأحكام دون أن تتجدد. ويصل الأسلوب الشفاهى إلى حد الخطابة، باستعمال ضمير المخاطب والتوجه إلى المستمعين بالدعوة[٣].

٣- مازالت تغلب على فلسفة التاريخ الشواهد النقلية فى صلب النص دون أن تخضع لتحليل مضمون دقيق كسند للتحليل العقلى. النص يعطى الافتراض والبحث يصدقه. النص يتضمن الحدس، والبحث يقوم بالبرهان. مازال يغلب على التحليل اللغوى للنصوص أو تحليل الموضوع فى العالم الخارجى روح الدفاع فى الجدل الكلامى القديم. الحق فى جانب، والباطل فى جانب آخر دون إمكانية للاحتمال والنسبية فى فهم النصوص أو تحليل الواقع. وبالرغم من النية الصادقة فى التفسير

---

(١) أكبر الأقسام السادس "القرآن ودور الإنسان فى التاريخ" (٢٨ص)، ثم الثانى (١٩)، ثم الأول (١٥)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع والسابع (١١)، ثم التاسع (٩)، ثم الخامس (٦)، ثم الثامن (٢)، وهو أصغر الأقسام.

(٢) لذلك يمكن ضم الأول "التغير القرآنى بين التجزيئى والتوحيدى"، والثانى "شواهد وتطبيقات" وضم الثالث "حقائق قرآنية عن سنن التاريخ" والرابع "صيغ السنن التاريخية فى القرآن"، وضم الخامس "عناصر المجتمع فى القرآن" مع السابع "القرآن والعلاقات الاجتماعية" والثامن "علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامى".

(٣) السنن ص٥٠/٢٧.

التوحيدى إلا أنه مازال يغلب عليه التفسير التجزيئى عن طريق ذكر الشواهد القرآنية، كلاً على حدة. كما أنه تفسير انتقائى لا يعطى كل الآيات حول الموضوع، ويكتفى ببعضها. ولا يقوم بتحليل الأشكال اللغوية لمعرفة دلالتها من حيث المتكلم والمخاطب والجمع، والاسم والفعل والحرف، والمفرد والجمع، والمضاف إلى الضمائر وغير المضاف، والمعرفة والنكرة، وأى نوع من الضمائر المتكلم أو المخاطب والجمع. والمركب النظرى له مستويات متفاوتة، مركب نظرى قريب من التفسير التجزيئى، مجرد تجميع آيات فى موضوع واحد، ومركب نظرى للمركبات النظرية الجزئية مثل فلسفة التاريخ العامة التى تجمع قوانين التواريخ الجزئية.

٤- مازالت فلسفة التاريخ مرتبطة بالفكر الشيعى وليست مستقلة عنه، تقوم على الإمامة والعصمة. ويظهر على بن أبى طالب باعتباره المنظر الأول للتفسير التوحيدى ولفلسفة التاريخ. صحيح أن ذلك يبدو إلى أدنى حد. مع أنه كان يمكن استثمار الرصيد الضخم لفلسفة التاريخ عند مفكرى الشيعة خاصة أبى يعقوب السجستانى فى كتابى "النبوات" و"الينابيع"، والانتقال من التشييع كحركة فى التاريخ إلى التشييع كفلسفة فى التاريخ.

٥- مازالت "السنن التاريخية" مجموعة من التحليلات البيئية للعلوم الإسلامية القديمة خاصة علمى التفسير والكلام، ولم تتحول بعد إلى علم مستقل "فلسفة التاريخ". هى مجرد نقطة تطبيقية لمنهج فى التفسير، التفسير الموضوعى، وشاهد عليه. ولم تحضر فلسفة التاريخ بما فيه الكفاية فى مظانها القديمة لتأصيلها وتطويرها فى باقى العلوم النقلية، والعلوم النقلية العقلية[1].

٦- ظلت "السنن التاريخية" جزءاً من فلسفة الطبيعة أو فلسفة الكون، لا فرق بين التاريخ البشرى والتاريخ الطبيعى. وقد نشأت فلسفة التاريخ بالفعل فى الغرب عند هردر فى القرن الثامن عشر كجزء من فلسفة التاريخ الطبيعية. فالإنسان ظاهرة طبيعية متأخرة الظهور فى الكون. وحياته استمرار لحياة الطبيعة، وفعله

(١) شواهد وتطبيقات، السابق ص٤٥-٦١.

امتداد لفعلها. سنن التاريخ مثل سنن الفيزياء والكيمياء والفلك والحيوان والنبات. التاريخ إنسانى وليس كونياً. والحقيقة أن هناك فرقاً بين سنن الكون وقوانين التاريخ. إذ تتدخل إرادة الله فى قوانين الطبيعة عند برجسون فى "التطور الخالق" فى صيغة طفرة. وقوانين الحياة والموت، والصحة والمرض بين القانون الطبيعى والقانون التاريخى[1].

٧- ظلت فلسفة التاريخ أيضاً جزءاً من علم الاجتماع والحراك الاجتماعى. فحركة المجتمع لحظة من لحظات تطور التاريخ. وفلسفة التاريخ استقراء لحركة المجتمعات فى لحظات تاريخية متعددة. علم الاجتماع علم جزئى، وفلسفة التاريخ علم كلى. ونهضة الشعوب وانهيارها هو نتيجة لصلاح التشريعات الاجتماعية أو فسادها. فلسفة التاريخ حصيلة طبيعية للفلسفة الاجتماعية وتراكم تاريخى لتطور المجتمعات.

٨- وترتبط فلسفة التاريخ بعلم الأخلاق وكأن الغاية من التعرف على السنن التاريخية فى القرآن هى الهداية، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور. وهو تعبير تقليدى عناه القرآن بالعبرة والعظة. وهو ما يعنى بالتعبير الحديث الوعى التاريخى[2]. ويتضح ذلك فى الفصل التاسع، فى الخاتمة "نهاية المطاف، حديث الروح[3]. وهى نهاية إشراقية خالصة، ونقله من منطقة الفكر إلى منطقة القلب، ومن المركب النظرى إلى الحب الإنسانى والحب الإلهى. فكل حب يستقطب قلب الإنسان له درجتان. محور وقاعدة خاصة بالمؤمنين، ومحور وقاعدة عامة خاصة بالأولياء والأئمة والأنبياء وعلى بن أبى طالب. وهو ينطبق على حب الله عند المؤمنين والأئمة، وحب الدنيا الذى يقود إلى الدنيا عند العامة، وحب الدنيا الذى يقود إلى الآخرة عند الخاصة. هذا النسق الأخلاقى هو الذى يفسر تأخير خلافة على. تحية إلى على، ونداء إلى أولاد على، ونقداً لهارون الرشيد الذى سجن موسى بن جعفر، والانتهاء

---

(١) السابق ص٥١/٧٣-٧٤.

(٢) السابق ص٤٨-٤٩/٥١.

(٣) السابق ص٦٣-١٦٧/١٧٠.

إلى أن الأئمة معلمو البشر. وهو خارج موضوع فلسفة التاريخ، والوقوع فى نظرية رومانسية أخلاقية دينية لبعض حوادثه الفريدة وحياة الأبطال التى تثير الخيال.

٩- لم تستطع "السنن التاريخية" الجديدة وضع إطار مقارن دال فى فلسفة التاريخ مع شواهد من حضارات الشرق والغرب لتأسيس فلسفة جديدة للتاريخ، كما أنتج القدماء التراث القديم بالتفاعل مع حضارات اليونان والرومان غرباً، وفارس والهند شرقاً. اقتصر الغرب على بعض المدارس فى فلسفة التاريخ "اللاهوتية" عند أوغسطين، والعضوية عند هيجل، والمادية التاريخية عند ماركس، والليبرالية التى أدت إلى استعمار الغرب الحديث، والعلمانية التى قلدها المسلمون فى تركيا وإيران، وظلت عمد فلسفة التاريخ فى الغرب عند هردر وفيكو وكوندرسيه وكورنو واشبنجلر وغيرهم غائبة.

١٠- لم تحاول "السنن التاريخية" إعادة تحقيب التاريخ الإنسانى العام بعيداً عن المركزية الأوروبية وردها التاريخ الإنسانى كله إلى تاريخ الغرب، وتحقيبه إلى قديم ووسيط وحديث، ووضع الحضارة الإسلامية فى الوسيط مع أنها كانت تعيش عصرها الذهبى، ولها تحقيبها الخاص مثل كل حضارة خارج المركز الأوروبى. والتحدى فى فلسفة التاريخ هو وضع تحقيب عام يأخذ فى الحسبان كل حضارات البشر السابقة، وتحقيب خاص بكل حضارة بما فى ذلك الحضارة الإسلامية كى تعرف الأمة فى أى مرحلة من التاريخ هى تعيش؟ إذ تضع الأمة نفسها أحياناً فى مسار غيرها. وتتحدث عن التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، والانتقال من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة. وهى ليست فى هذا المسار أو ذاك، بل هى فى مرحلة ثالثة بعد مرحلة أولى فى العصر الذهبى للحضارة الإسلامية فى القرون السبعة الأولى والتى أرخ لها ابن خلدون، ومرحلة ثانية فى عصر الشروح والملخصات والموسوعات فى العصر المملوكى التركى العثمانى فى القرون السبعة الثانية والتى انتهت بسؤال عصر النهضة بوجه عام وسؤال شكيب أرسلان بوجه خاص "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟". ونحن الآن منذ فجر النهضة

العربية الأولى أو الصحوة الإسلامية الثانية على أعقاب فترة ثالثة منذ بداية القرن الخامس عشر الهجرى إلى سبعة قرون قادمة. وقد مررنا بعصر الترجمة الثانى فى القرن الماضى كما بدأت الحضارة الإسلامية فى عصرها الذهبى الأول بعصر الترجمة فى القرن الثانى والتأليف فى القرن الثالث، فى حين تأخرنا نحن فى التأليف، بعد قرن مضى من الترجمة. بل ربما يتغير تاريخ العالم بتغير مسار الروح فى التاريخ. فقد سرت من الشرق إلى الغرب، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة وكنعان إلى الغرب، اليونان والرومان والغرب الوسيط ثم الغرب الحديث، والآن تسرى الروح من جديد عائدة من الغرب إلى الشرق، من أوروبا إلى آسيا. والعالم الإسلامى وسط بين المسارين ذهاباً وإياباً، وحامل لشعلة الحضارة مرتين قديماً وحديثاً، ومركز لحوار الشرق والغرب والشمال والجنوب على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، بؤرة القديم والحديث.

١١- مازالت حركة التاريخ فى "السنن التاريخية" تتقدم بالفعل الإلهى أكثر مما تتقدم بالفعل الإنسانى. ولم تتحول بعد الصفات الإلهية مثل العلم والقدرة والإرادة إلى قوانين للتاريخ مثل اسبينوزا وابن رشد، أو العناية الإلهية إلى غائية فى التاريخ بالفعل مثل هردر وإقبال. مازالت الغاية فى "السنن التاريخية" إثبات البعد الإلهى للقرآن وليس البعد الإنسانى للتاريخ. تأخذ القرآن كوسيلة لإثبات الألوهية كهدف. وهو موقف كلامى صرف، إثبات النبوات. والأهم أخذ القرآن باعتباره كاشفاً للصراعات فى التاريخ كما هو الحال فى قصص الأنبياء. وعلى أكثر تقدير، مازالت "السنن التاريخية" تتأرجح بين البعد الإلهى والبعد الإنسانى. فعملية التغيير التى تحدث فى التاريخ إبان حياة الرسول عملية ربانية فوق التاريخ فى حين أن العملية التى تمت فى عصر الصحابة عملية تاريخية. وهى تفرقة تقليدية تجرد العملية الأولى من حواملها التاريخية، والثانية من أسسها المثالية. فالعملية الربانية لا تتحقق فى فراغ بل تعتمد على صراع القوى السياسية والاجتماعية فى مكة والمدينة كنموذجين، وفى شبه الجزيرة العربية كمكان، وفى لحظة تاريخية معينة تمر بها البشرية، لحظة الصراع بين الفرس والروم أى بين الشرق والغرب. إن إبقاء البعد

الإلهى فى التاريخ يجعله مسئولاً عن أخطاء البشر وهزائمهم على مدى التاريخ القديم والحديث. فى أحد وفى فلسطين. ولا يمكن تبرئة السماء وتخطئة الأرض فى انهيار الأندلس والاستعمار الحديث. فتلك بطولة زائفة بل وشرك وكأن الإدارة الإلهية ليست مسئولة عن كل شىء، النصر والهزيمة معاً. كما أنها تسلب من الإنسان قدرته وجهاده، وكفاحه وسعيه على الأرض وانتصاره فى بدر وحطين وعين جالوت وحرب أكتوبر ١٩٧٣. وأقرب إلى التوحيد وأبعد عن الشرك أن يكون الله فاعلاً لكل حدث فى التاريخ أو يكون الإنسان مسئولاً عنه[1].

١٢- وبالرغم من اندلاع الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، ومنذ استشهاد الإمام محمد باقر الصدر لم تستمر محاولات إقامة فلسفة فى التاريخ تأخذ فى حسابها الإنجازات الجديدة للأمة فى الثورة والصحوة والانتفاضة والجهاد والصمود والصعود إلى الحكم إيجاباً وسلباً من أجل استمرار الذاكرة التاريخية لاسترجاع الماضى والخيال التاريخى لاستشراف المستقبل. إن الوعى بالحاضر وحمل همومه يعتمد على استرجاع الماضى وتحقيبه ورؤية المستقبل والإعداد له وإدراك طبيعة المرحلة الراهنة التى يتم فيها الانتقال من الماضى إلى المستقبل، فإذا كانت "السنن التاريخية" قد وضعت قضية التاريخ فإن فلسفة التاريخ قادرة على تحقيب التاريخ والإجابة على سؤال فى أى مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وربما استطاعت الانتفاضة الثانية، انتفاضة الاستقلال للشعب الفلسطينى الإجابة على السؤال.

---

(١) السابق ص٤٧-٤٩/٦٨-٧١.

من العرفان إلى الثورة

دراسة مقارنة بين صدر المتألهين والإمام الخمينى

١ـ الموضوع والمنهج.

فى العالم السنى هناك حكم شائع أن الفلسفة انتهت بعد ابن رشد (٥٩٥هـ) فى الأندلس. فقد كانت ضربة الغزالى للعلوم العقلية فى الشرق قوية للغاية. وكانت سيطرة الموحدين وأهل الظاهر فى المغرب شبه كاملة. لذلك لم تستطع محاولة ابن رشد الإصلاحية فى التحرر من الأشعرية، علم الأموية فى "مناهج الأدلة" أو الدفاع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت" أو فى التوحيد بين النظر والشرع، وجعل النظر واجباً بالشرع، والتمييز بين القول الخطابى والجدلى والبرهانى فى "فصل المقال"، وإحياء روح المالكية والفقه الطبيعى الفطرى فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، وإثبات قوانين الطبيعة فى "الكليات" فى الطب، ونقد وحدانية التسلط فى "الضرورى" فى السياسة، تلخيصاً لجمهورية أفلاطون، وإحياء العقلانية الطبيعية ضد الإشراقية السينوية فى شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو، وإبراز مناهج الاستدلال لب علم أصول الفقه فى "الضرورى" فى علم الأصول اختصاراً للمستصفى لأبى حامد[1].

(*) المؤتمر الدولى الثانى لملا صدرا، جزيرة كيش، إيران ١٥-١٧ مارس ٢٠٠١.

(١) أحيا السلطان محمد الفاتح العثمانى النقاش من جديد بطلبه من العلامة خوجه زاده أوحد علماء الروم فى عصره (٨٥٣هـ) كتابة تهافت ثالث للتحكيم بين التهافتين السابقين. وشهد له بالتبريز العلامة الدوانى وسائر معاصريه. انظر النصوص الثلاثة، طبعة مصطفى البابى الحلبى، القاهرة (د.ت).

وكان ابن باجه أيضاً (٥٣٣هـ) قد حاول من قبل إنقاذ الأندلس فى "تدبير المتوحد"، وبلورة الوعى الفردى اعتماداً على منطق الفارابى، ولكنه مات مسموماً. ثم حاول ابن طفيل (٥٨١هـ) أيضاً توجيه العقل نحو الطبيعة، وهما دعامتا الوحى فى "حى بن يقظان"، ولكن ذلك لم يمنع من نهاية الإبداع، وبداية عصر الشروح والملخصات على الداخل وليس على الخارج كالجمل يجتر نفسه، يأكل طعامه السابق ويختزنه ويعيد مضغه إذا ما أعوزه الطعام الجديد، وعاش فى فقر الصحراء وجدبها[1].

ويسود حكم آخر فى العالم الشيعى أن الفلسفة إذا كانت قد توقفت عند ابن رشد فى القرن السادس الهجرى فإنها استمرت فى العالم الشيعى عند شرف الدين الطوسى فى نفس القرن، ونصير الدين الطوسى (٦٧٢هـ) وغيرهما من أعلام الفكر الفلسفى الذى حمل الإشراق والعلم الرياضى فى آن واحد. وقد بلغ الذروة منذ صدر الدين الشيرازى (١٠٥٠هـ). بل استمر بعده عند علماء الشيعة وحكمائهم حتى الإمام الخمينى الذى يعتبر تلميذ صدر المتألهين. وكما أن لمللا صدرا أساتذة مثل ميرداماد فإن له تلاميذ مثل الإمام الخمينى.

والسؤال هو: ما الصلة بين العرفان عند صدر المتألهين والثورة الإسلامية عند الإمام الخمينى؟ ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية وتجرد النفس الناطقة من ناحية ومتطلبات الثورة من علم سياسى وتحليل للواقع الاجتماعى من ناحية أخرى؟ ما الصلة بين "الحكمة المتعالية" و"دروس فى الجهاد والرفض"، "شواهد الربوبية" و"الحكومة الإسلامية"، بين "تحرير الوسيلة" و"جهاد النفس"؟ كيف تحول الداخل إلى الخارج، والمتعالى إلى المتدانى، والمجرد إلى العينى، والميتافيزيقى إلى التاريخى، والنظرى إلى العملى، والفلسفى إلى السياسى، والنخبوى إلى الجماهيرى، والفردى إلى الاجتماعى، والحوزة العلمية إلى الشارع، والعقلى إلى الإرادى،

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر الإسلامى، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

ابن طفيل: حى بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦.

والتصورى إلى الحركى. وباختصار العرفان إلى الثورة؟ وهى تساؤلات تدل على مسار إيجابى وطبيعى وتاريخى من عصر الاستقلال إلى عصر الاحتلال، ومن حكم الأئمة إلى حكم الملوك.

وهناك تساؤلات أخرى توحى بمسار سلبى على مستوى الخطاب الدينى السياسى؟ كيف أمكن التحول من القول البرهانى عند صدر المتألهين إلى القول الخطابى عند الإمام الخمينى؟ هل يربط القول الجدلى بينهما، دفع الشكوك والاعتراضات والشبهات عند الأول من حكيم الإشراق السهروردى، وفيلسوف الإشراق والرازى وشيخ الإشراق ابن سينا، وحجة الإسلام الغزالى، وابن كمونة، والعلامة الدوانى، والطوسى من الموروث، وأرسطو وأفلاطون من الوافد والمشائين والمتكلمين والصوفية، والحكماء المتقدمين والمتأخرين. والجدل مع الخصوم عند الثانى فى الخارج، الاستعمار والصهيونية وفى الداخل العلمانيين والماركسيين والرجعيين والرأسماليين والملوك وفقهاء السلطان. فهل هذا هو الثمن الذى يجب أن يدفعه التحول من النخبة إلى الجماهير، ومن العقل إلى الثورة، ومن النظر إلى العمل، ومن الصورى إلى التاريخى، ومن العرفان إلى الثورة؟

قد تكون هناك مرحلة متوسطة ناقصة بين "الحكمة المتعالية" و"ولاية الفقيه"، هى الأيديولوجية الثورية، مسار تحول العرفان إلى ثورة، تقديم العقل للثورة أسسها النظرية. هناك حلقة ناقصة بين صدر المتألهين والإمام الخمينى، هو الفكر الإسلامى الثورى والذى مازال ناقصاً حتى الآن فى شكل كامل باستثناء اجتهادات جذرية من أئمة الثورة الإسلامية مثل الطالقانى وشريعة مدارى وغيرهم داخل إيران مثل على شريعتى، وربما قبله نواب صوفى وجماعة فدائى إسلام، وربما "مجاهدى خلق" بالرغم من أخطائهم فى التحليل السياسى والخروج على الثورة والارتماء فى أحضان أعدائها، وحركة تحرير إيران وآراء بازركان، وربما بعض العلمانيين الذين قطعوا جسورهم مع الثورة لخلافهم النظرى مع ولاية الفقيه مثل بنى صدر، وعبد الكريم سروج.

وربما كان ذلك أوضح عند أئمة الشيعة فى لبنان نظراً لنضالهم فى الجنوب مثل الإمام موسى الصدر، والعلامة محمد شمس الدين، وقد بلغ الذروة فى أعمال واجتهادات آية الله محمد حسين فضل الله. ولو كان الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد عاش لكان تحول من "اقتصادنا" و"فلسفتنا" إلى "ثورتنا"، ومن "الأسس المنطقية للاستقراء" إلى "الأسس الأيديولوجية للثورة"، ومن "تجديد علم الأصول" إلى "ثورة الفكر الشيعى"[1].

ويمكن تناول الموضوع بطريقتين: الأولى قراءة صدر الدين الشيرازى قراءة نظرية خالصة وتحويلها إلى أيديولوجية ثورية وثورة إسلامية انتقالاً من الصورى إلى التاريخى لعلها تستطيع أن تلتقى مع الإمام الخمينى فى الظاهر أو فى الباطن وإذا صح أن الإمام الخمينى تلميذ صدر المتألهين، وأن ثورة الأول نابعة من عرفان الثانى، وأن إسقاط الشاه تطبيق عملى للحكمة المتعالية، وأن حكم الشعب واستقلاله وتعدديته الفكرية وحواره الخصب بين المدرستين التاريخيتين، المحافظة والإصلاحية هو تحقيق عينى فى العالم لشواهد الربوبية.

والثانية قراءة الإمام الخمينى، وتحويل الفقه السياسى العملى إلى أسس نظرية تقترب من الفلسفة النظرية لصدر المتألهين، ولعل هناك روابط خفية بين الاثنين. ربما هناك أسس نظرية للثورة الإسلامية، كامنة ومسكوت عنها تقترب من "الحكمة المتعالية" فى "الحكومة الإسلامية" أو "ولاية الفقيه" و"شواهد الربوبية"، لا يراها إلا المدققون الفاحصون، المتألهون الثوريون الذين يجمعون بين العقل والثورة[2]. تحاول هذه الطريقة تحويل العمل إلى نظر، والخارج إلى الداخل، والثورة إلى أيديولوجية، والمادية إلى نظرية.

---

(١) يعتبر مشروع "التراث والتجديد" محاولة لسد هذا الفراغ فى الأيديولوجية الثورية خاصة فى الجبهة الأولى، إعادة بناء التراث القديم مثل علم الكلام فى "من العقيدة إلى الثورة"، وعلوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع"، وعلم أصول الفقه فى "فى النص إلى الواقع"، وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء"، والعلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه فى "من النقل إلى العقل".

(٢) وهذا ما فعله ماركوز فى "العقل والثورة". انظر دراستينا: هربرت ماركوز: العقل والثورة، "الفلسفة والثورة"، قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، ص٤٦٦-٥٢٥.

فـإن لـم يحـدث إلتقـاء بـين العرفـان والثـورة فـى منتصـف الطريـق فـى الأيديولوجية الثورية فإنه يمكن القيام بذلك بطريقتين أيضاً. الأولى تأويل "الحكمة المتعالية" بحيث يظهر الكامن الثورى فيها، والتعبير عن الباطن الثورى الكامن وراء الظاهر الميتافيزيقى. وهى قراءة ثورية تأويلية لنصوص ظاهرية مجردة. وإن لم تكن هذه القراءة الثورية هى نقطة الالتقاء غير المرئية بين صدر الدين الشيرازى والإمام الخمينى فهى افتراض قراءة، وسد الحلقة الفارغة لو صح افتراض أن الإمام الخمينى، قائد الثورة الإسلامية فى إيران وليس صاحب المزاج العرفانى الشخصى، تلميذ صدر المتألهين، وأن الثورة بنت العرفان.

والثانيـة قـراءة الإمـام الخمينـى قـراءة نظريـة بحثـاً عـن الأسـس النظريـة والتصورات للعالم وراء الثورة الإسلامية والممارسات العملية كاجتهاد خالص إن لم تكن موجودة بالفعل كنقطة لقاء تاريخى فكرى بينهما أو على الأقل تملأ الفراغ التاريخى النظرى بين صدر المتألهين وروح الله على نفس الافتراض وهو أن الإمام الخمينى تلميذ صدر المتألهين، وأن العرفان هو نظرية الثورة.

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل. ويتكون من عدة خطوات:

أ- تحويل النص المقروء إلى تجربة فكرية حية وراءه سابقة على التعبير والصياغة ووضعها فى عصرها الذى نشأت فيه، وإعادتها إلى موقفها الحياتى الذى نشأت منه، وتعبر عن إحدى القوى الاجتماعية فيه، الشعبية والتسلطية[1].

ب- المشاركة فى هذه التجربة الحياتية عن طريق استدعاء الذاكرة الجمعية، وإعادة كتابة النص للتعبير عن قوة اجتماعية أخرى من أجل فك الانسداد التاريخى، والتعبير عن القوة الاجتماعية الشعبية وحتى يتفكك النص القديم ويقضى على تكلسه بعد أن أصبح مصدر معرفة وسلطة. ويتحول النص الجديد إلى دافع على التقدم.

---

(١) وهذه التجربة السابقة على العمل المنطقى يسميها هوسرل Vorverstandniss. وقد طبق ذلك بولتمان فى "المسيحية البدائية".

جـ- إعادة توظيف فك النص السلطوى القديم وإعادة كتابة النص الشعبى القديم فى ظروف حاضرة مشابهة وموقف حياتى حاضر حتى تنتزع الجذور التاريخية التى مازالت تفرز نصوصاً سلطوية مشابهة، وإعادة كتابة النصوص الشعبية القديمة حتى يفك حصارها التاريخى، وإرجاعها من هامش الذاكرة الجماعية إلى بؤرتها، ومن سكونها فى اللاوعى التاريخى إلى حركتها فى الوعى التاريخى.

وبطبيعة الحال يتم تحليل الغالب من النصوص باعتباره عينة ممثلة خاصة. فلم تصدر بعد الطبعات الكاملة المعتمدة لصدر المتألهين أو ترجمة كاملة لأعمال الإمام الخمينى. وإذا كانت أعمال صدر المتألهين فى معظمها بالعربية فإن كثيراً من أعمال الخمينى مازالت بالفارسية[1].

والتقليد ليس أصلاً من أصول الدين، ولا مصدراً من المصادر الشرعية. التقليد اعتقاد جازم بلا برهان. هو إيقاف لإبداع الأمة فى فترة زمنية معينة، فترة القدماء، وإيقاف التاريخ، وإعلان نهايته عند السلف أو الأئمة المعصومين. والاجتهاد مصدر التشريع، يأخذ صوراً متعددة، القياس عند أهل السنة، ودليل العقل والاستصحاب عند الشيعة عامة، والإمام محمد باقر الصدر خاصة[2]. وقد انقضى ما يزيد على ثلاثة قرون ونصف على صدر المتألهين. وانقضى حوالى عقد من الزمان على الإمام الخمينى. ونشأت حركات إصلاحية جديدة بعد صدر المتألهين، ونشب صراع حاد بين المحافظين والإصلاحيين بعد الإمام الخمينى. وبالتالى تكون مهمة أحفاد الصدر والإمام تطوير الفكر الفلسفى من أجل المحافظة على الثورة.

---

(١) اعتمدنا أساساً على "الحكمة المتعالية" الطبعة الثالثة (٩ أجزاء) دار إحياء التراث العربى، بيروت ١٩٨١.

(٢) انظر دراستنا: تجديد علم الأصول عند الإمام محمد باقر الصدر، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ١١/١٢ ١٤٢١-٢٠٠٠ ص١١٥-١٣٤. وأيضاً المنهاج السنة الخامسة ١٤٢١-٢٠٠٠ بيروت ص١٥١-١٧٤. وأيضاً "من السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ"، بحث مقدم لمؤتمر محمد باقر الصدر، قم، فبراير ٢٠٠١.

٢ـ من الصورى إلى التاريخى.

استعمل صدر المتألهين القول البرهانى والتحليل الصورى المجرد الخالص موضوعه لا فى مكان، فى عالم الفكر الخالص، فى "الحكمة المتعالية"، "وشواهد الربوبية"، "والرسائل الإلهية". يغيب الجانب السياسى الاجتماعى لصالح الجانب الميتافيزيقى الإشراقى، وكما هو الحال عند السهروردى حكيم الإشراق، والرازى صاحب "المباحث المشرقية"، فى حين أن حكماء الإشراق مثل الفارابى وابن سينا قد جمعا بينهما.

تدور "الحكمة المتعالية" على "الأسفار الأربعة". الأول من الخلق إلى الحق. ويضم المبادئ العامة فى الوجود والماهية، والوحدة والكثرة والعلة والمعلول، والقوة والفعل، والحركة والسكون، والقدم والحدوث، والتقدم والتأخر، والعقل والمعقول. وهى المبادئ التى يتم بها السفر من الخلق إلى الحق كما هو الحال فى الأدلة الطبيعية عند المتكلمين. وهو يعادل المنطق عند الحكماء[١]. والبعض الآخر فى حاجة إلى تأويل قصدى مثل الوجود وأقسامه، والوجود والعدم، وتحقيق الجعل، والماهية ولواحقها.

والثانى من الحق إلى الحق، وهو العلم الطبيعى، مبحث الجوهر والأعراض. ومع أنه أقرب إلى الخلق إلا أنه صورة الحق فى الخلق، الحق عندما يرى نفسه منعكساً فى الخلق. فهو من الحق إلى الحق كنوع من النرجسية عندما يرى الله صورة ذاته فى الخلق. وهو ما يعادل الطبيعيات عند المتكلمين والحكماء. يتكون من أربعة فنون وستة مطالب. تدور حول المقولات العشر من الطبيعيات والإلهيات باعتبارها علماً واحداً.

والثالث من الحق إلى الخلق، وهو العلم الإلهى. الله يكشف عن ذاته فى الخلق، صفاته مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة التى تتضمن الخير والشر والعناية. وهو ما يعادل نظرية الذات والصفات والأفعال عند

(١) أخذنا فقط "الحكمة المتعالية" كنموذج لفكر صدر المتألهين.

الأشاعرة أو أصلى العدل والتوحيد عند المعتزلة، والإلهيات عند الحكماء. الحق يهوى الخلق وينزل إليه ويتعين فيه. ويتكون من عشرة مواقف، كل خمسة منها فى فن.

والرابع من الخلق إلى الخلق، وهى النفس، أحكامها وماهياتها وقواها وإدراكاتها وتجردها وأحوالها وملكاتها ومعادها الروحانى والجسمانى. فالنفس تحيل إلى عالم البشر، وتتحقق فى محور أفقى عن طريق الجسم. وهو ما يعادل الوعد والوعيد عند المعتزلة والمعاد عند الأشاعرة، والنفس ونظرية الاتصال بين الطبيعيات والإلهيات عند الحكماء[1]. مساره من الإنسان إلى الإنسان، التحقق الذاتى العينى، ويتكون من أحد عشر باباً. وهى قسمة رباعية للحكمة مثل إخوان الصفا: الرياضى (المنطق) والطبيعيات، والنفسانيات العقليات، والرابع "العلوم الإلهية الناموسية والشرعية". وهو ما يعادل النفس عند صدر المتألهين، متجاوز القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة عند ابن سينا، المنطقية والطبيعية والإلهية[2].

وهى أسفار سلوكية عملية تجمع بين النظر والعمل مما يسهل تحويلها إلى أيديولوجية سياسية، ولفظ "سفر" لفظ متشابه الذى يعنى فى نفس الوقت "كتاب" و"مسار" أو "رحلة" أو طريق وكما هو الحال فى الطريق الصوفى وقسمته إلى مقامات. ويمكن إيجاد دلالات حركية تاريخية لألفاظ صدر الدين مثل المرحلة. إذ يتكون من السفر الأول من الخلق إلى الحق من عشر مراحل، والمسلك والمنهج والمواقف والطرف. وهناك ألفاظ أخرى أقل دلالة مثل الباب والفضل والمبحث والفن. والمراحل فى مجموعها عشر مثل العقول العشرة والأفلاك العشرة فى حين أن جدل التاريخ له إيقاع ثلاثى[3].

---

(١) السفر الأول أكبر الأسفار من حيث الحجم جـ١/٢/٣ (١٣٦١ص) ثم الرابع جـ٨/٩ (٧٨٣ص) ثم الثالث جـ٦/٧ (٧٥٨ص) ثم الثانى جـ٤/٥ (٦٣٥ص).

(٢) الأسفار الأربعة جـ١/٢٠.

(٣) يتكون السفر الأول من مراحل عشر، والثانى من فنون عشرة، والثالث من مواقف عشرة، والرابع من أبواب أحد عشرة.

السفر الأول من الخلق إلى الحق، طريق صاعد، يبعد عن العالم ولا يقترب منه، يخرج منه ولا يدخل فيه. هو طريق التأويل لا التنزيل، طريق الصعود لا الهبوط. وفى الحديث القدسى أن الله ينزل إلى السماء السابعة. ينزل الوحى ويهبط جبريل ويبلغ النبى ليبلغه للناس. وهو أكبر الأسفار وأهمها.

موضوعه النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية دون تخصيص بالمجتمع والناس. والوجود اسم مشترك يطلق على الله والعالم والإنسان. وهو اشتراك معنوى، يقال بالتشكيك أى بالمجاز والحقيقة. والسؤال هو: أيهما الحقيقة وأيهما المجاز، الوجود الإلهى أو الوجود الانسانى والطبيعى؟ الوجود موضوع للعلم الإلهى لأن الله واجب الوجود. والوجود الإلهى هو الوجود بحق قبل أن يتخصص فى الأفراد، ويفرد فى الإنسان من خلال حريته. "أنا حر إذن أنا موجود" و"أنا مسئول إذن أنا عاقل". الوجود هويات بسيطة. أنا موجود، والله موجود، والعالم موجود حقائق بديهية. والوجود موجود ولا سبب له.هو موجود أصيل أول. وتعنى أصالة الوجود أن الوجود غير مشتق، موجود بديهى جذرى. لذلك كان أول وصف للذات عند المتكلمين بعد الأدلة على وجود الله والتأمل فى الطبيعة، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذى لا يتجزأ، ودليل القدم والحدوث، ودليل الممكن والواجب عند الأشاعرة بالرغم من نقد ابن رشد لها، وتقديم دليلين بديلين، دليل العناية ودليل الاختراع. الوجود أول أوصاف الذات قبل القدم أى ما لا أول له، والبقاء أى ما لا آخر له، والمخالفة للحوادث أى ما لا شبيه له، والقيام بالنفس أى ما لا مكان أو محل له، وواحد أى نفى الضد والشريك والمثيل له[١]. والحقيقة أن الوجود هو وجود الإنسان فى العالم. الوجود بمفرده عالم للإنسان ومحيط له. الوجود وعى الإنسان به وليس وجوداً مستقلاً عنه، وجود الإنسان فى العالم ووجود العالم فى الإنسان فى لحظة الوعى به[٢].

---

(١) حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٧٦-٣٣٨.

(٢) وهذا ما سماه هوسرل نشأة العالم Ursprung der Welt. وقد أصبح الوجود فى العالم أحد المقولات الرئيسية فى الوجودية خاصة عند هيدجر وميرلو بونتى وياسبرز.

والوجود ليس رابطة بين المحمول والموضوع فى القضية الحملية بل هو متضمن فى الموضوع، ومتحقق فى المحمول بفعل الذهن ونشاط الحكم. والعدم أيضاً ليس رابطة لأنه وجود سلبى. الوجود نور يتجلى للنفس وينكشف له، إنارة للوجود(١). وهو أكبر المراحل العشر(٢). وهو ما لاحظه الفارابى من قبل فى مقارنته فعل الكينونة فى اللغة العربية واللغة اليونانية(٣).

ومقولات الوجود ثلاث: الواجب والممكن والممتنع، طرفان هما الوجوب والامتناع، ووسط هو الإمكان، كل منها ضرورى ذاتى، يتحقق أو لا يتحقق من داخله وليس بعوامل خارجية. وهى مراحل ثلاث من عملية واحدة. فالوجود مشروع يتحقق. الممكن واجب بالقوة، والواجب ممكن بالفعل. والإثبات والنفى مرحلتان فى عملية الإيجاد. كل نفى إثبات، وكل إثبات نفى(٤). الوجود وجود نفسى، تجربة شعورية. يمتنع الترجيح فيه بلا مرجح. كما يمتنع القول بالاتفاق لوضوح العلة الفاعلة والقصد والغاية.هى عملية شعورية سماها صدر المتألهين "شعور الموجودات بمبدعها". إذ ينطلق الوجود كعملية إيجاد من الشعور تجاوزاً لثنائية المبدِع والمبدَع فى تجربة الإبداع. الوجود والإمكان ثلاث مراحل لعملية الإيجاد، تحقيق الوجود كمشروع ممكن(٥).

ومن الطبيعى أن يكون الواجب واحداً لأنه المثال، مثال المثل من أجل وحدة الهدف والقصد والغاية. وإذا لم يجب الشىء لم يوجد. فالوجوب علة الوجود.لذلك

---

(١) الحكمة المتعالية جـ١ السفر الأول، المرحلة الأولى، المنهج الأول ص ٢٣-٨٣ وإنارة الوجود مصطلح هيدجر.

(٢) أكبر المراحل كما الأولى (٣٠٤ ص)، ثم العاشرة (٢٤١)، ثم السادسة (٢٦٩)، ثم السابعة (١٨٣)، ثم الرابعة (٨٠)، ثم الثانية (٦٧)، ثم الثامنة (٦٠)، ثم الثالثة (٥٢)، ثم الخامسة (٤٤)، ثم التاسعة (٣٤).

(٣) وقد جعل ذلك عثمان أمين أحد مظاهر الجوانية. انظر "الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة"، دار القلم بيروت ١٩٦٤ ص ٢٦٧-٢٧٤ وأيضاً "فلسفة اللغة العربية"، المكتبة الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٦٥.

(٤) وهذا هو معنى Aufhebung عند هيجل.

(٥) وهو ما قصده سارتر بجعله الوجود مشروع Project وياسبرز أيضاً Entwurf.

كان الله واجب الوجود. واجب الوجود ذات تتحقق (كل يوم هو فى شأن) عن طريق تحقق كلمته فى التاريخ، وتحقق النبوة فى المجتمع.واجب الوجود إمكانية قبل أن تتحقق. ويتعين الحق فى الخلق بهذا التحقق عن طريق فعل الأفراد والجماعات. الوجود ليس من المعقولات الأولى أو الثانية بل إمكانية تحقق. هو خير محض لا مثيل له ولا ضد له لأنه تحقق بالفيض الذاتى. والشر قصور، فيض سلبى، تحول من الوجود إلى العدم، رجوع إلى الوراء. هو خير لا شر فيه.

والإمكان حرية، يتضمن أكثر من إمكانية، إمكان ذاتى وإمكان استعدادى، إمكان فطرى وآخر مكتسب. وهو مرهون بالقدرة. وتحقق الإمكان فى الزمان أى فى التاريخ وليس تحققاً صورياً. وإمكان الاشرف اقتضاء ومطلب، باعث ودافع ونزوع[1]. والإمكان ليس عدماً بل هو وجوب بالقوة. والإمكان والقوة من الأسباب الذاتية للوجود. فمن الإمكان يبدأ الصدور. والممكنات مرايا ومجالى للحق.

ولا يوجد ممتنع مطلق كما يوجد وجود مطلق. فالامتناع سلب وغياب، والوجود أساسه. الممتنع قائم على إمكانية الوجود، وليس الوجود قائماً على إمكانية الامتناع. ليس الامتناع تناقضاً منطقياً، استحالة اجتماع النقيضين معاً أو رفعهما معاً مقابل امتناع قيمى وأخلاقى وسياسى مثل امتناع إزهاق الروح والظلم والجور والتسلط والطغيان والاستغلال والاحتكار. وامتناع الوجود بالذات أن يكون وجوداً بالغير، لامتناع الاغتراب، اغتراب الأنا فى الآخر، وبالتالى امتناع التبعية، ووجوب الاستقلال، أن تكون الذات نفسها وليس غيرها. الوجود بالذات وجود ذاتى فردى لا يقاس عليه وجود ذاتى آخر.

وقد تصور صدر الدين الشيرازى أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الوجود مساوق للشيئية، والصيرورة وسط بينهما[2]. الوجود يتضمن العدم. والعدم وجود سلبى. ولا وجود للعدم المطلق لأن الوجود هو الأساس[3]. هو مفهوم واحد

---

(١) كما هو عند كانط وفشته. المطلب أو الاقتضاء Exigence .

(٢) وهذا ما لاحظه هيجل فى "علم المنطق".

(٣) وهذا عكس جان بول سارتر الذى جعل العدم أساس الوجود فى "الوجود والعدم".

مجدب لأنه لا يفيض فى حين أن الوجود حرية، متعدد الاتجاهات فى الفيض نحو القصد والغاية. والمعدوم لا يعاد لأنه يتناقص أمام الوجود. الوجود تقدم مستمر يطوى العدم فيه. ولما كان الحكم السلبى يتضمن وجود طرفين كان الوجود متقدماً على العدم. ولا يتصف الواجب بعدم خاص ولا الممكن وبالأولى ولا الممتنع. الإمكان مثل الصيرورة الواسطة بين الوجود والعدم أى بين الوجوب والامتناع. لا يتوقف على العدم بل يطويه[1].

والعدم ليس شرطاً فى تقدم الفعل لأنه وجود سلبى يتحول إلى إيجاب عن طريق الفعل. والملكة والعدم ضدان لأن الملكة تحقق، والعدم سلب.

والوجود الذهنى يدل على أن الوجود مثل قبل أن يتحول إلى واقع فى العالم. فالوجود "مجعول" وعلى مراتب. والمراتب مراحل أفقية وليست رأسية. والنفس قادرة على الإنشاء أى على الإيجاد. وبالتالى تتأصل التجربة الفلسفية فى التجربة الصوفية عند ابن عربى. والوجود الذهنى لا يحتاج إلى إثبات بأدلة عقلية. هو كل ما يختمر فى الذهن، وما يشعر به الإنسان. هو استشعار الطبائع بأفاعيلها وغاياتها كما يقول المحقق الطوسى. ومن ثم لا وجه لإشكالات على الوجود الذهنى لأنه ليس موضوعاً للعقل بل هو إدراك النفس للصور الحسية والخيالية بالإنشاء والصور العقلية بمشاهدتها عن بعد. وهى ليست موجودة فى القوى المادية، ولا هى موجودة فى عالم وراء النفس والمادة كما هو الحال عند الاشراقيين. والصفات ما لها وجود عينى، وما لها وجود ذهنى. والتحقق تحول الذهنى إلى عينى، والعينى إلى ذهنى. تحول المثال إلى واقع، والواقع إلى مثال. ولا يوجد وجود آخر وراء العينى والذهنى إلا كافتراض جامع بينهما فى الوجود كإمكانية[2].

وما يسميه صدر المتألهين "الجعل" هو الإيجاد[3]. فالوجود إيجاد وفعل

---

(١) هذه هى المرحلة الثانية جـ١/ ٣٢٧-٣٩٤.

(٢) الحكمة المتعالية جـ١/ ٢٦٣-٣٢٧.

(٣) هذه هى المرحلة الثالثة جـ١/ ٣٩٤-٤٤٦.

وإبداع. وهو بسيط ومركب. هو إيراد ذاتيات الشيء ولوازمه. والوجود "مجعول" أى أنه قابل للفعل والانفعال بصرف النظر عن تشخيص العلة فى الوجود أو الماهية أو الصيرورة. لذلك يشتد الوجود ويضعف ما دام الوجود إيجاداً تقع الحركة فيه. الشدة كيف والضعف كم[١].

والماهية أكثر المراحل تجريداً، تعريفها وحالاتها بالقياس إلى عوارضها، وأنها غير ملحوظة، والكلى والجزئى فيها، والمعنى والتشخيص، والتعين، وتقومها بالجنس والفصل، وعلاقة الصورة بالمادة. ومع ذلك يمكن إدراك التحول فيها بحصول الماهية وتقومها بالفعل. مثال ذلك تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية دون ما حاجة بالضرورة إلى إثبات العقل المجرد كجوهر. بل إن أفلاطون وافق أستاذه سقراط كما وافق أرسطو بعد نسبة "أثولوجيا" له. وافق أستاذه أفلاطون بالرغم من إبطال ابن سينا لها فى الشفاء. العالم الأدنى ظل للعالم الأعلى. والعشق فى النفوس يجبلها على اعتبار الأمور الجسمانية المحسوسة مثالات على الأمور الروحانية العقلية. فالماهية تتحقق فى الواقع عن طريق عشق النفس[٢].

والوحدة والكثرة أيضاً من أكثر المراحل تجرداً. الوحدة لا تستلزم المفسدة ولا التضاد والانقسام بل هى مساوقة للوجود. وهى ليست مجرد أمر اعتبارى بل هى أمر وجودى. لذلك كان الوجود واحداً وكثيراً فى آن واحد[٣]. ونموذج ذلك الأنا والآخر. فالأنا واحد والآخر كثير مثل الرسول والصحابة، والقائد والجماهير.

والعلة والمعلول أقرب إلى التاريخى منها إلى الصورى[٤]. فهما أقرب إلى الحركة والفاعلية والنشاط. وهما من مقولات القدرة والإرادة مثل القادر والمقدور، والإرادة والمراد. والعلة تدور مع المعلول وجوداً وعدماً كما هو الحال عند الأصوليين، لا فاعل دون مفعول، ولا مفعول دون فاعل. والعلة متقدمة على المعلول

---

(١) وهذه هى تفرقة برجسون بين الكيف والكم، التوتر والامتداد، الزمان والمكان، الحدس والعقل.

(٢) هى المرحلة الرابعة جـ٢/ ٢-٨١.

(٣) هى المرحلة الخامسة جـ٢/ ٨٢-١٢٦.

(٤) هذه هى المرحلة السادسة جـ٢/ ١٢٦-٣٩٦.

بالشرف وليس بالزمان. ويبطل التسلسل والدور طبقاً للتصور الدائرى الشهير لصالح التصور الطولى الذى يبدأ بعلة أولى مع أن التصور الدائرى أقرب إلى العلم، والتصور الطولى أقرب إلى الدين. والعلة أقوى من المعلول لأن المعلول صادر عنها. والبسيط علة المركب مع أن البسيط قابل وفاعل، يؤثر ويتأثر فى علاقاته بالناس وليس العلة المطلقة والمؤثر الذى لا يتأثر. والواحد علة الكثير لأن الكثير يصدر عنه. والجوهر علة الأعراض لأن الأعراض تتقوم به. والتصورات مبادئ لحدوث الأشياء لأسبقية النظر على العمل والعلة على المعلول. العالم معلول والواجب علة، ولا يستغنى المعلول عن العلة. والعلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة. وعلاقة الإنسان بأفعاله مثل علاقة الله بالعالم، يتشابهان فى الكمال والنقص. والفاعل هو الفاعل المريد المختار. وقد تكون العلة شوقاً مثل شوق الهيولى إلى الصورة. ولا يوجد بخت أو اتفاق عرضى أو عبث بل قصد وغاية ضد أنبادقليس. فللأفعال الاختيارية غاياتها. لذلك كانت أفعال الله كلها مصلحة وحكمة، وكذلك غايات كل الكائنات الحية. فالعلة الغائية هى العلة الفاعلة بالحقيقة. إذ تتشبه الأشياء بالمبدأ الأعلى، وهو الغاية القصوى والخير الأقصى.

والقوة والفعل مقولتان صريحتان على الحركة والنشاط وإمكانية تحويلهما إلى فعل وتحقق، طاقة وحركة، كمون وظهور، وسهولة تحويلهما من المستوى الصورى إلى المستوى التاريخى[1]. والفعل يستلزم القدرة. ويوجد مع الانفعال. والعدم لا يسبق الفعل بل القوة. والقوة ليست عدماً بل إمكانية قبل أن تتحقق بالفعل. والقدرة ليست مجرد مزاج بل إرادة قصدية. ولا يقتضى إثبات الحركة إثبات المحرك الأول. فالحركة والفاعلية والنشاط مقولات إنسانية لا كونية. ولا تقتضى إثبات سبق الفاعل على الفعل، والمحرك على الحركة لأنهما متلاصقان، لا فراغ أو مسافة بينهما. فالعدم الفاصل لا وجود له. وتتقدم القوة على الفعل كإمكانية كما يتقدم الفعل على القوة كبداية. وذلك كله يتحقق فى الزمان على نحو تدريجى مرحلى. يبدأ الزمان ببداية الفعل والحركة. والآن لحظة متميزة فى الخلق والإبداع.

(١) هى المرحلة السابعة جـ٣/ ١-١٨٤.

وأحوال الحركة مثل أحوال الصوفية تدل على علامات الطريق المزدوجة مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد، جدل السلب والإيجاب[1]. والحركة ليست فى المكان بل فى الزمان، ليست فى الخارج بل فى الداخل[2]. والسكون ليس أمراً عدمياً بل هو غياب الحركة أو الحركة فى المكان. والحركة سريعة أو بطيئة طبقاً لمنطق الجدل التاريخى. وقد تتضاد الحركات مثل تضاد الحركة المستديرة والحركة المستقيمة فى تصورين متضادين، التصور العلمى والتصور الدينى، الأولى حركة دائمة، والثانية حركة مؤقتة. وللنفس حركتان، إرادية اختيارية. وقد تجتمع عدة حركات فى مكان واحد فى صراع بينهما.

والقديم والحادث هما المتقدم والمتأخر فى الفعل وليس فى الكون، يدلان على مراحل التاريخ ومسار المجتمع بين قطبى التجاذب فيه[3]. وهى ألفاظ قرآنية ﴿لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر﴾. وهو القادر على تحويل محاور الثقافة الموروثة من البعد الرأسى إلى البعد الأفقى، من العلاقة بين الأعلى والأدنى فى "الحكمة المتعالية" إلى العلاقة بين الأمام والخلف فى الحكمة "المتدانية"[4].

والعقل والمعقول مثل الحاس والمحسوس، الذات والموضوع[5]. فالعلم فى النفس وجود ذهنى. والتعقل هو اتحاد العاقل بالمعقول. والعقل الفعال مجرد صورة فنية للعلم الكلى. والمثل الأعلى وحدة العقل والعاقل والمعقول، الذات التى تضم المعرفة وموضوعها، وهو العقل البسيط. والإدراكات الخارجية والداخلية جزء من العقل. ويمكن حدوث تعقلات كثيرة دفعة واحدة مثل الحدس. وفى هذه الحالة يكون العقل قوة قدسية. العقل إمكانية واستعداد، يصير من العقل الهيولانى إلى عقل بالفعل. أما العاقل فهو العاقل بذاته. ليس من شرطه التجريد بل الوعى بالذات.

---

(١) هى المرحلة الثانية جـ٣/ ١٨٤-٢٤٤.

(٢) وهى تشبه تحليلات برجسون للزمان والحركة.

(٣) هذه هى المرحلة التاسعة جـ٣/ ٢٤٤-٢٧٨.

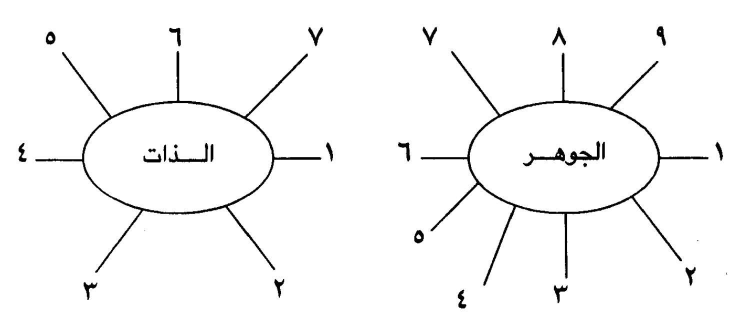
(٤) انظر دراستنا "من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية"، قراءة فى صدر الدين الشيرازى، المؤتمر الدولى الأول، طهران ٢٠٠٠.

(٥) هذه هى المرحلة العاشرة جـ٣/ ٢٧٨-٥١٩.

والتعليم ليس تذكراً كما هو الحال عند أفلاطون بل وعياً بالذات. والحواس لا تعى ذاتها إلا بعد حصول الوعى بالذات أى التعقل، ﴿فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور﴾. والعقل هو الجانب الناظر فى الوعى الانسانى فى العالم. هو العاقل والعالم معقول، عالم والعالم معلوم[1].

والسفر الثانى من الحق إلى الحق هو العلم الطبيعى، لا فرق بين الحق والخلق، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بين الطبيعة المطبوعة، والطبيعة الطابعة بلغة اسبينوزا. لذلك يستمد العالم الطبيعى من العالم الإلهى بعض المبادئ[2]. فالخلق حق، والحق خلق كما هو الحال عند ابن عربى، وذلك فى تعريف الطبيعة ونسبتها إلى الصورة والنفس والمادة والحركة، وأن فعلها خير وصلاح.

ويتركز السفر على مبحث الجوهر والأعراض كما هو الحال فى علم الكلام المتأخر، بداية بالاعراض ونهاية بالجوهر. وهى نفس بنية الذات والصفات، المركز والأطراف، الواحد والكثيرة، البؤرة والمحيط على النحو الآتى:



والأعراض هى مقولات الكم، والكيف، والإضافة، والموضع، والأين (المكان)، والمتى (الزمان)، وأن ينفعل، والملكية. ويمكن تحويلها من المستوى الصورى إلى المستوى التاريخى لأنها فى الأصل تصور مادى للشىء وصفاته. وهى صورة الإنسان فى الموقف، والذات فى العالم، والنص فى السياق.

(١) وهو ما سماه هوسرل Noése، Noéme.

(٢) الحكمة المتعالية جـ٥/٢٣٨-٢٥٠.

ويتصدر الكم والكيف. والكم متصل ومنفصل، لا يقبل الشدة والضعف، لا ضد له بالرغم من معارضته لكم آخر. والمكان ملاء لا خلاء فيه. والزمان وعى ذاتى. والوضع تخيل، والفعل والانفعال تأثر وتأثير. والكيف غير الشكل بل حال الشىء. وهو على أنواع: الكيفيات المحسوسة، الملموسة المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة طبقاً للحواس الخمس وكما هو الحال فى نظرية الوجود فى علم الكلام[1]. وفى المبصرات يتم تحليل النور والضوء والشعاع والبريق. وكلها مظاهر للنفس والإرادة، والألم واللذة، والمزاج، والصحة والمرض. وهناك كيفيات كمية مثل الاستقامة والاستدارة. والشكل لا ضد فيه ولا شدة ولا ضعف. والمضاف ليس موجوداً فى الخارج بل علاقة ذهنية. والتضاد نوع من الإضافة[2].

ويأتى الجوهر بعد الأعراض[3]. ويستحيل أن يكون شىء واحد جوهراً وعرضاً فى آن واحد. الجوهر هو الشىء ويتحدد بالأبعاد الثلاثة . وهو متصل مادى أى هيولى. وتصاحب الهيولى الصورة. وللأجسام طبائع خاصة تحركها وتجعلها مؤثرة، لا تهم أقدمية الصورة على المادة ما داما متلازمين. وتوجد الأجسام على سبيل التجدد. فالعالم حادث ومتجدد، متغير لا يثبت على حال مما يجعله نموذجاً للمجتمع والتاريخ.

والسفر الثالث من الحق إلى الخلق. هو العلم الإلهى النازل الذى لا يأتى إلا استقراء من العلم الطبيعى. ويتكون من عشرة مواقف مثل الايجى حول نظرية الذات والصفات والأفعال، استدراكاً على السفر الأول حول واجب الوجود. والأدلة على وجوده صوريه خالصة فى حين أن واجب الوجود مطلب واقتضاء، الشعور بالمثل الأعلى والنزوع إلى تحقيقه. وهو واحد لا شريك له، بسيط لا تركيب فيه، كامل لا

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٤١١-٦٢٦.

(٢) السابق: الكم جـ٤/ ٨-٣٩، المكان جـ٤/ ٣٩-٥٨، الأين جـ٤/ ٢١٥-٢١٩، الزمان جـ٤/ ٢١٩-٢٢٠، الوضع جـ٤/ ٢٢٠-٢٢٣، أن يفعل وأن ينفعل جـ٤/ ٢٢٣-٢٢٨، الكيف جـ٤/ ٥٨-١٨٨، الكيفيات الكمية جـ٤/ ٥٨-٦٢، الاستقامة والاستدارة جـ٤/١٦٢-١٨٨، المضاف جـ٤/ ١٨٨-٢١٥.

(٣) السابق جـ٤/ ٢٢٨-٢٨٥.

نقص يعتريه إلى آخر هذه الصفات الإنشائية لكامل الأوصاف[1]. وهو وصف للذات الإلهية على نمط الذات الإنسانية قياساً للغائب على الشاهد. فالأصل الإنسان والفرع اغترابه خارج ذاته.

والصفات على العموم هى عين الذات كما تقول المعتزلة وفى نفس الوقت زائدة عليها كما تقول الأشاعرة جمعاً بين الموقفين. فالذات واحدة بمفهومات كثيرة[2]. ولا حل لها إلا بالعودة إلى الأصل فى الذات الإنسانية فى تجربة الحب البشرى أو القصاص. فالعدل يقتضى التوحيد بين الذات والصفات، والرحمة تقتضى التمييز بينهما.

والعلم اتحاد المدرك بالمدرك لا على طريقة المعتزلة أو الصوفية أو المثل العقلية الأفلاطونية أو اتحاد العاقل بالمعقول عند فرفوريوس أو ارتسام صور الأشياء فى الذات الإلهية، والانتهاء إلى إضافة العلم للعالم إضافة اشراقية. فالعلم حال للعالم. وهو علم كلى. ومع العلم تأتى رموزه مثل القضاء والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسى، وهى مراتب العلم. العلم صفة للإنسان ثم يُعزى إلى الله قياساً للغائب على الشاهد[3]. وهى صفة يتحلى بها الإنسان ويعشقها الجاهل. وبدلاً من تجسيمها وتأليهها يمكن تحقيقها بالفعل فى الأمة حالياً لمحو الأمية منها.

والقدرة فى الإنسان عين القوة، وفى الله عين الفعلية مما يدل على اشتراك الصفة. وهى قدرة وجوب وليست قدرة اختيار. ومع القدرة تضاف الإرادة التى تعنى عند المتكلمين الخلو عن الهوى والانفعال. والقدرة والإرادة ينبعان من الحكمة. ويمثل صدر الدين أفعاله تعالى بأفعال النفس وقواها. وإذا كانت الإرادة قديمة فيجب الرضا بالقضاء بما فى ذلك المعاصى والشرور[4]. وهو ما يتعارض مع كسب الأفعال عند الأشاعرة وخلقها عند المعتزلة. وهى قيمة للتمثل للأمة العاجزة بدلاً من

---

(١) هذا هو الموقف الأول، السابق جـ٦/ ١١-١١٨.

(٢) الموقف الثانى جـ٦/ ١١٨-١٣٩.

(٣) الوقف الثالث جـ٦/ ١٣٩-٣٠٧.

(٤) الموقف الرابع جـ٦/ ٣٠٧-٤١٣.

تأليه القدرة. والحياة ليست الحياة الجسمية بل الحياة الشعورية[1]. وهى شرط العلم والقدرة. فلا علم ولا قدرة لميت. وهى قيمة تتمثلها الأمة الميتة الهامدة الراكدة الخاملة، الكم دون الكيف، الجسد دون الروح، الثقل إلى الأرض دون الحركة فى التاريخ[2].

والكلام ورموزه مثل الكتاب والقلم وانزال الكتب وإرسال الرسل وكيفية نزول الكلام وهبوط الوحى على القلب، والظاهر والباطن، ولغة الرمز والإشارة وألقاب القرآن، كل ذلك أدخل فى علوم القرآن ودلالاته دون التعرض للنسخ والمكى والمدنى. الكلام الرأسى أدخل فى نظرية النبوة. والكلام الأفقى هو موضوع العلوم السياسية. وأهم دلالتين "أسباب النزول" وأولوية السؤال على الجواب، والمكان والموقف، و"الناسخ والمنسوخ" وأولوية الزمان والقدرة والأهلية والتطور والتغير. وهو ما ينقص فى التشريعات المعاصرة بعد أن تحول الكلام إما إلى عقائد مطلقة وليس أيديولوجيات سياسية أو إلى أحكام مطلقة دون مراعاة مصالح العباد، وحرفية ونصوص دون روح ومصالح، وعلى عكس الحكمة الصينية القديمة "لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلم"[3]. والإرادة تتجلى فى موضوعات العناية والرحمة والشر والضر والقضاء والتقدير، موضوعات العدل عند المعتزلة والفلاسفة والكسب عند الأشاعرة[4]. فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما هو الحال عند ليبنتز. تبدو العناية فى خلق السموات والأرض والإنسان[5]. وجميع الموجودات عاشقة لله إذ يسرى العشق فى كل الأشياء. والله هو المعشوق الحقيقى، وللإنسان عشق الصور المفارقة مثل عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان. وتتفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات. ويختلف الناس فى المحبوبات طبقاً لوعيهم الذاتى. والمحبة الإلهية

---

(١) الموقف الخامس جـ٦/٤١٣-٤٢١.

(٢) الموقف السادس جـ٦/٤٢١-٤٢٦.

(٣) الموقف السابع جـ٧/٢-٥٥ انظر دراستنا: الوحى والواقع، دراسة فى أسباب النزول، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧-٥٦.

(٤) الموقف الثامن جـ٧/٥٥-١٩٢.

(٥) الموقف التاسع جـ٧/١٩٢-٢٨٢.

خاصة بالعرفاء الكاملين. ومباحث العدل بطبيعتها ألصق بالناس والبشر والكون من مباحث التوحيد دون تأويل. والعلاقة بين القدرة والإرادة علاقة العام بالخاص، الطاقة بالفعل، الإمكان بالتحقق[١].

ولما كان السفر الثالث من الحق إلى الخلق تتجلى فيه نظرية الصدور أو الفيض تجاوزاً لثنائية الخلق، ولإيجاد علاقة الله بالعالم على نحو متصل وعلى مراحل فى آن واحد جمعاً بين الاتصال والانفصال إلا أنها مراحل أفقية وليست رأسية. والتاريخ مراحل أفقية وليست رأسية[٢]. والفيض أحد مظاهر الجود الإلهى. ومن ثم يمكن تحويل الفيض الكونى إلى فيض إنسانى والتوفيق بين الشريعة والحكمة فى دوام فيض البارى وحدوث العالم[٣].

والسفر الرابع من الخلق إلى الخلق فى النفس، عالم الشعور، انتقالاً طبيعياً من الصورى إلى المادى، ومن المجرد إلى العينى، ومن المتعالى إلى المتدانى قبل العودة إليه من جديد فى تجرد النفس الناطقة ومفارقتها البدن والمعاد. أحكام النفس وتحديد مراتبها، والبراهين على وجودها وماهيتها وجوهريتها تدل على الوعى بالذات كتجربة حية بديهية لا تحتاج إلى برهان مثل "الكوجيتو" الديكارتى أو "الإنسان الطائر" عند ابن سينا[٤].

وتثبت ماهية النفس وجوهريتها وتميزها عن المزاج وجمعها لأجزاء البدن وقواها المتشعبة فى البدن وانقسامها إلى المدركة والمحركة وأنواعها الغازية والنباتية والحيوانية بالإدراك والعلم. فهى واحدة وكثيرة فى آن واحد[٥]. النفس واحدة وقواها ظلال لها. تتعدد ملكات النفس والإنسان واحد. تتجزأ قواها والوعى بالذات واحد.

---

(١) الموقف العاشر جـ٧/٢٨٢-٢٣٢.

(٢) الموقف التاسع جـ٧/١٩٢-٢٨٢.

(٣) الموقف العاشر جـ٧/٢٨٢-٣٣٢. وانظر أيضاً حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع مجـ٣ جـ١ تكوين الحكمة، الفصل الثانى: الإلهيات والطبيعيات، دار قباء، القاهرة ٢٠٠١.

(٤) الباب الأول، السابق جـ٨/١-٣٨.

(٥) الباب الثانى، السابق جـ٨/٣٨-٧٨.

وتتعدد القوى النباتية المتميزة عن الغاذية والنامية فى الجاذية والماسكة والهاضمة والدافعة. والقوى المصورة فى المنى وتشابه أجزائه هى النفس البيولوجية. ثم تتميز فى النفس قوتان العاملة والعالمة، ويكونان الإنسان الكامل. ولا يمكن تحديد وقت تعلق النفس بالبدن لأن الوعى ينشأ كوعى ذاتى دون انقسام بين النفس والبدن، بالرغم من أن فراقها للبدن سبب الموت[1].

وهناك قوى مختصة بالنفس الحيوانية مثل الحس والإحساس بالملائم وغير الملائم والإدراكات الحسية طبقاً للحواس الخمس. وهو ما يتداخل مع الكيفيات فى نظرية الوجود فى العلم الطبيعى وطرق الإدراك كالانطباع وتحليل الحول فى الأبصار[2].

والإدراكات الباطنة مثل الحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والحافظة. والنفس واحدة جامعة لكل هذه القوى. تدرك الجزئيات والكليات. ولقد تصورها القدماء متحركة لأن الحركة شرط الحياة. وهى فى نفس الوقت جسم. لذلك يشتق لفظ "نفس" من "التنفس". هى حرارة ودم، من جنس المدرك وشبيهه، وفى نفس الوقت من الأعداد[3]. وهو ما يشبه التحليلات الوجودية المعاصرة لعلاقة النفس بالبدن خاصة عند ميرلوبونتى فى "ظاهريات الإدراك الحسى" و"بناء السلوك".

والنفس الناطقة متجردة عن البدن. فهى ليست جسماً ولا مقداراً. والصور العقلية فيها لا تنقسم. وتضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم مما يضعف إثبات وجود العقل المفارق للإنسان. ويعنى تجرد النفس تميزها عن البدن والروح فى آن واحد. والروح باقية بعد الموت على عكس المتكلمين الذين يرون أنها جسم لطيف[4].

---

(١) الباب الثالث، السابق جـ٨/٧٨-١٥٥.

(٢) الباب الرابع، السابق جـ٨/١٥٥-٢٠٥.

(٣) الباب الخامس، السابق جـ٨/٢٠٥-٢٦٠.

(٤) الباب السادس، السابق جـ٨/٢٦٠-٣٢٥.

والسؤال هو كيفية تعلق النفس بالبدن وحدوث النفوس البشرية ضد أفلاطون الذى قال بقدمها. فهى جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، وهى صورة القدماء عن عالم القدس وسقوطها فى هذا العالم، قدم النفوس فى مقابل القول بحدوثها. لا تفسد بفناء البدن، جزئية وكلية، فردية وعامة، متعددة وواحدة. وهذا هو إشكال الثنائية القديمة فى تاريخ الفكر البشرى فى حين أن ثورة المستضعفين تتطلب تجاوز الثنائية التقليدية إلى وحدة النفس والبدن فى الوعى بالجسم والوعى بالعالم. البدن ضعيف، مريض جائع عار. والنفس عليلة بعلة البدن[1].

وبالرغم من تجسم النفس بصور أخلاقها إلا أن التناسخ صاعداً أو هابطاً باطل لاستحالة تعلق نفسين ببدن واحد بالرغم من فاعلية النفس بقبول الصور والأنواع المختلفة دون علاقة بالأجرام السماوية ووجود برزخين كما قال الغزالى. تنقطع صلة النفس بالبدن حين الموت لاستقلالها فى الوجود وتميزها عنه مثل السفينة الجارية فى البحر. والحقيقة أن تناسخ الأرواح يلغى فردية النفس ومسئولية الإنسان ولكن يثبت استمرار الحقيقة ووحدتها عبر التاريخ. وتتكرر النماذج فى الواقع مثل حكماء الإشراق. وهو ما عناه المحدثون باسم "الأنماط المثالية"[2].

والنفوس الشريفة كالمبادئ المفارقة. والإنسان له منازل ودرجات يترقى فيها طبقاً لمراتب التجرد دون إبقاء بعض الصفات ونفى البعض الآخر بل عن طريق الاعتدال. ينتقل الإنسان من العالم البشرى إلى العالم النفسانى العقلى، ارتقاء بالروح، من المتدانى إلى المتعالى. والموت هو انسلاخ النفس عن البدن والعود إلى الإنسان الأول غير الجسمانى كما قال أرسطو. ولا تختلف حواس الإنسان فى هذا العالم عنها فى العالم الأعلى قياساً للغائب على الشاهد[3].

ويثبت المعاد الروحانى ابتداء من تعريف ماهية السعادة الحقيقية وأجلها سعادة القوى العقلية وهى فى تجردها وتصورها للمعقولات. وضدها الشقاوة

---

(١) الباب السابع، السابق جـ٨/٣٢٥-٤٠٠.

(٢) السابق جـ٩/١-٧٨. الأنماط المثالية Archetypes .

(٣) السابق جـ٩/٧٨-١٢١.

العقلية وخلو بعض النفوس عن المعقولات لأمور مانعة. والسعادة والشقاوة حسيتان عند العامة، روحيتان عند الفلاسفة. الأولى فى الدنيا، والثانية فى الآخرة. وقد جعل الغزالى الأولى فى الآخرة أيضاً[1].

والقضية فى المعاد الجسمانى بين الإنكار والإثبات سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام خاصة وأن آيات القرآن لها ظاهر وباطن. وحجج الإنكار تقوم على عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية، وطلب المكان للجنة والنار، والتزاحم المكانى، وعدم استحالة التناسخ، وإنكار البعث، وصعوبة إعادة الأجسام التى مضت عليها دهور طويلة. والحقيقة أنه ما دام المعاد روحانياً فلا لزوم للأجساد. وإذا كانت النفس خالدة بعملها فإن الجسد خالد بمادته. فالمادة لا تفنى ولا تتبدد فى دورة الحياة والموت، من فوق الأرض إلى تحتها.

ولا يخرج صدر الدين عن التصور التقليدى للمعاد ابتداء من عذاب القبر، وما تبقى من الإنسان مثل "عجب الذنب" الذى منه يبدأ نشر العظام. الموت والبعث الحسيان حق. فالأجسام قابلة للحياة الأشرف بلا تمايز بين الموجودات. الحشر للعقول والنفوس الحيوانية والإنسانية والنباتية بل للجماد والعناصر وللهيولى وللأجسام المادية. فالله يفيض على الموجودات آخر الزمان. والكون مستمر ودائم بدوام الله. بل ويتم الحشر بداية بعجب الذنب كما تروى أخبار الآحاد. والحقيقة أن هذه التمثيلات المادية لكيفية الحشر تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وبعقلية الغرائب والعجائب. مع أن الخلود مطلب نفسى خالص من خلال الفعل والأثر، بعد إنسانى وليس فى الأشياء.

ويستمر تجسيم المعاد فى علامات الساعة مثل نفخ الصور، والقيامتان الصغرى والكبرى، والميزان والصحائف والكتب والأعراف والجنة والنار والنعيم والعذاب وشجرة طوبى وشجرة زقوم، والزبانية والملائكة والعرش وذبح الموت فى صورة كبش أملح، وكلها آليات فى التصوير الفنى لعالم العجائب والغرائب. دلالتها فى

---

(١) السابق جـ٩/ ١٢١-١٨٥.

محاسبة النفس طبقاً للأعمال، راحة الضمير أو عذابه، ملحمة البداية والنهاية. لها تأويلاتها عند أهل العرفان، التطلع إلى المستقبل، وتحقيق الهدف. فالصراط صورة للمعرفة، والصحائف للأعمال، والميزان للعلوم، وأبواب الجنة والنار السبعة مشاعر إنسانية مجسمة[1].

٣- من الثورى إلى الأيديولوجى.

إذا كانت قراءة صدر المتألهين ممكنة من أجل رد الصورى إلى التاريخى فإن قراءة الخمينى تكون أيضاً ممكنة من أجل رد الثورى إلى الأيديولوجى، والعملى إلى النظرى، والخطابة السياسية إلى النظرية السياسية. فقد استعمل الإمام الخمينى فى الخطاب الإسلامى الثورى القول الخطابى فى الخطب والبيانات الثورية، وهو الأغلب، والقول الجدلى وهو الأقل مثل "كشف الأسرار" فى جدله مع الخصوم فى الداخل والخارج، والقول البرهانى فى مؤلفاته الفقهية مثل "تحرير الوسيلة" وملخصاته المختلفة مثل "من هنا المنطلق" و"زبدة الأحكام" وهو الأقل. ونادراً ما يستعمل القول البرهانى من أجل التأصيل النظرى للثورة الإسلامية كما فعل فى "الحكومة الإسلامية" وفى "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر". وإذا كان صدر المتألهين قد اتجه نحو "الحكمة المتعالية" و"مشاهد الربوبية" على المستوى النظرى فإن الإمام الخمينى قد انشغل بمجاهدة أعداء الأمة فى الخارج وفى الداخل على المستوى العملى. الأول خارج الزمان والمكان، والثانى داخل الواقع والتاريخ. وعندما يجد نفسه مضطراً للظهور فى أجهزة الإعلام الغربية والإجابة على أسئلة الإعلاميين تظهر بعض الجوانب الأيديولوجية. والإمام الخمينى على وعى بضرورة مواجهة العالم بأيديولوجية إسلامية ثورية لم تكتمل بعد. وعلى أحفاده إتمام المهمة وأداء الرسالة[2].

وتقل الشواهد النقلية فى خطبه وبياناته السياسية باستثناء ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ فى بيانات التعزية للشهداء. التحول إذن من الخطابة السياسية إلى التنظير

---

(١) السابق جـ٩/ ١٨٥-٣٨٢.

(٢) مقابلة لوموند، الإمام الخمينى ص ٣١٣.

السياسى ممكن نظراً للاعتماد على الواقع مباشرة، الواقع الجماهيرى أو على الأقل الواقع السياسى من خلال الجماهير. فالجماهير جزء من الخطاب، طاقة الجماهير وليس عقلها.

وهو ليس بعيداً عن روح الستينات وخطاب الستينات، خطاب حركات الاستقلال الوطنى مثل عبد الناصر، وسوكارنو، ونكروما، وسيكوتورى، وبن بللا، ويمكن تحويله إلى خطاب ما بعد الاستقلال من أجل بناء الدول وتربية العقول.

ويمكن تصنيف مؤلفات الخمينى التى طبعت حتى الآن فى أربعة أنواع: الفقه، وأصول الفقه، والحديث، والعرفان، ومع أنه أستاذ الفلسفة والعقيدة، تغيب المؤلفات الفلسفية أو الكلامية الخالصة. والفقه تقليدى باستثناء بعض الزيادات فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والدفاع، وبعض المسائل المستحدثة. وأصول الفقه يدور حول الاجتهاد والتقليد، والمنافع والمضار. والحديث علم نقلى خالص لا يستطيع المحدثون مباراة القدماء فيه فى نقد السند وإن استطاعوا ذلك فى نقد المتن. والعرفان لديه نابع من العبادات وتأسيس الجانب الأخلاقى فيه، ثم الانتقال من الأخلاق إلى العرفان بعد تصفية النفس وتحليتها بالفضائل وكما هو الحال فى السفر الرابع فى النفس، من الخلق إلى الخلق عند صدر المتألهين[1].

---

(١) فى الفقه: آداب الصلاة، تحرير الوسيلة، متن كامل للدورة الفقهية، البيع، دروس فقهية فى النجف الأشرف (أربعة مجلدات)، كتاب الطهارة، بحوث فقهية (ثلاث مجلدات)، المكاسب المحرمة (مجلدان)، رسالة تتضمن بعض الفوائد فى المسائل العويصة الصعبة.

فى أصول الفقه: الرسائل، بالنسبة إلى قاعدة لا ضرر ولا ضرار والاستصحاب، التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد والتقية (جزءان)، تهذيب الأصول، تقريرات دروس أصول الفقه فى مدينة قم بخط العلامة الشيخ جعفر السبحانى (ثلاثة مجلدات)، نيل الأوطار فى قاعدة لا ضرر ولا ضرار، رسالة فى الاجتهاد والتقليد، توضيح المسائل، زبدة الأحكام.

فى الحديث: أربعون حديث، حاشية على شرح حديث رأس الجالوت للقاضى سعيد وشرح مستقل على ذلك الحديث، شرح حديث جنود العقل والجهل.

فى العرفان: مصباح الهداية، دعاء السحر، أسرار الصلاة أو معراج السالكين، رسالة فى الطلب والإرادة، كشف الأسرار، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، حاشية على مفتاح الغيب، حاشية على فصوص الحكم للقيصرى.

الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخمينى، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت) ص٢٢-٢٤.

فمن حيث الكم يغلب على المؤلفات العرفان والأخلاق والتصوف ثم الفقه ثم أصول الفقه ثم الحديث. فالعرفان لديه أقرب إلى الأخلاق. وقد بدأ الإمام الخمينى مدرساً للأخلاق وانتهى مدرساً للأخلاق. ويتبع أسلوب القدماء فى الشرح والحاشية، وهى من متطلبات مراتب علماء الشيعة[1].

أ- من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة. "الحكومة الإسلامية" أو "ولاية الفقيه" هو أهم كتاب نظرى فى الفقه السياسى وتتم ممارستها عملياً بالرغم من الخلاف عليها جذرياً بين الإسلاميين عملياً، وحول مداها بين الإصلاحيين والمحافظين. وبالرغم من أن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الفقهاء أمناء الرسل إلا أن هذه الوراثة تتحقق فى وظيفة الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية أى الرقابة على السلطة التنفيذية كنوع من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى الأسواق وهو

---

(١) وقد رجعنا إلى المؤلفات العربية المؤلفة أو المترجمة الآتية:
- الحكومة الإسلامية، نشر د.حسن حنفى، القاهرة ١٩٧٩.
- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، نشر د.حسن حنفى، القاهرة ١٩٨٠.
- دروس فى الجهاد والرفض (نسخة مصورة) (د.ت).
- موقف الإمام الخمينى تجاه إسرائيل، منشورات ١٥ خرداد، ١٣٩٤ هـ١٩٧٤.
- تحرير الوسيلة (جزءان).
- من هنا المنطلق، الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤.
- زبدة الأحكام، مؤسسة الوفاء، بيروت (د.ت).
- الإمام فى مواجهة الصهيونية، مقتطفات من خطب الإمام حول الصهيونية، مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسلامية فى إيران، طهران ١٤٠٣هـ.
- دروس فى الجهاد، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخمينى، منشورات مجلة فلسطين المحتلة (د.ت).
- مختارات من أقوال الإمام الخمينى، وزارة الإرشاد الإسلامى (د.ت).
- الإمام الخمينى و١٥ خرداد، ترجمة محمد جواد المهدى، وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران ١٤٠٢هـ ق.
- الإمام الخمينى و١٢ فروردين، وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران ١٤٠٢ هـ ق.
- مشاكل وعقبات أمام وحدة المسلمين، إعداد: محمد على حسين كما يتحدث عنها الإمام القائد، وزارة الإرشاد الإسلامى، طهران ١٤٠٣هـ.
- مسألة تحرير القدس، مركز الإعلام العالمى للثورة الإسلامية فى إيران (د.ت).
- مسألة المهدى المنتظر، مركز الإعلام العالمى للثورة الإسلامية فى إيران (د.ت).
- نداء إلى أبناء العالم الإسلامى، وزارة الإرشاد الإسلامى (د.ت).

الأصل الخامس من أصول المعتزلة. هى أمانة "الدين النصيحة" التى يقوم بها كل عالم من علماء الأمة من فوق المنابر أو فى ساحات المساجد أو فى حلقات الدرس أى بلغة العصر فى أجهزة الإعلام[1].

أن الفقهاء ليسوا سلطة تنفيذية بل سلطة تشريعية وقضائية. إنما الذى يقوم بالتنفيذ هى المؤسسات والسلطات التنفيذية منها بما فى ذلك وظيفة الإمام أى رئيس الدولة ورئيس الوزراء والوزراء وقواد الجيش. لا يمثل الفقهاء ولاية اعتبارية إذا كانت تعنى الولاية التنفيذية التى تقوم بها مؤسسات الدولة. تعنى الحاكمية لله إذن ليس لشخص رجل الدين بل الحاكمية للقانون. والشريعة وضعية بالرغم من أن الله واضعها والإمام مستنبطها، والحارس عليها وليس منفذها. السلطة التنفيذية فى أيدى أهل الاختصاص، أهل الحل والعقد. العلماء هم المرجع فى التشريع والقضاء وليس فى الحكم. الحكم الشورى. والإمامة عقد وبيعة واختيار. العلماء ليسوا منصوبين للحكم بل للنصيحة. ولا يعزلون لأنهم القادرون على عزل الحاكم الظالم والخروج عليه إن لم يستمع إلى النصيحة، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونقض البيعة، ومصالحة الأعداء أو التهاون فى الذب عن البيضة، وتقوية الثغور أو فى استرداد حقوق المظلومين أو فى عدم تحقيق المقاصد الكلية للشريعة. وليس الخمينى ذاته رئيس دولة. فرئيس الدولة مدنى وليس رجل دين له فقط حق الرقابة والإشراف دون سلطة التنفيذ.

أما الولاية التكوينية فإنها أقرب إلى عقائد الشيعة منها إلى النظم السياسية. هى تشخيص كونى للإمام، وتأليه للسلطة فى حين أن الحكم مسألة شرعية. وبالرغم من أن الله هو واضع الشريعة إلا أنها شريعة وضعية تقوم على أحكام الوضع أى

---

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية، تحقيق محمد أحمد عاشور، جريدة الشعب، القاهرة ١٩٧١. وأيضاً: ابن القيم: الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية، القاهرة (د.ت). وأيضاً ابن تيمية: الحسبة أو وظيفة الحكومة الاسلامية، المكتبة العلمية، القاهرة (د.ت). القرشى: معالم القربة فى أحكام الحسبة، تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦.

ميدان الفعل ومكوناته فى العالم: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان كما حددها الأصوليون. هى موضوع شهادة وليست موضوع غيب، فى الأرض وليست فى السماء، مع الناس وليست مع الملائكة، فى مواجهة عروش الملوك ولا تحمل عرش الله، سلطة إنسانية وليست مرتبة كونية "لا يبلغها ملك مقرب ولا نبى مرسل"[(١)].

إن التحول من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة يحفظ الدولة من جذور التسلط والتصور الهرمى للعالم وتحديد العلاقة بين طرفيه بين الأعلى والأدنى فى تصور رأسى وليس بين الإمام والخلف فى تصور أفقى. الأوامر من القائد إلى الشعب، والتثوير من الشعب إلى القائد خشية الانتقال من سلطة إلى سلطة، من الملك إلى الإمام، وتظل بنية التسلط قائمة. هى حكومة الشعب وليست حكومة الله، والجنود جنود الشعب وليسوا جنود الله، والثورة واجب شرعى وليست وعد الله. الثورة ليست مجرد تغيير النظام السياسى عن طريق الانقلاب بل تغيير بنية التسلط من الثقافة الموروثة التى صبت فى الثقافة الشعبية أساس الثقافة السياسية.

ب- من جهاد النفس إلى الجهاد الأكبر. وربما كان "جهاد النفس أو الجهاد الأكبر" أقرب نصوص الإمام الخمينى إلى صدر المتألهين. يبدو فيه الإمام مصلحاً أخلاقياً تقليدياً. لا يشكك فى صحة حديث "عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر". الجهاد الأصغر هو جهاد العدو والجهاد الأكبر هو جهاد النفس. فى حين يشكك بعض المصلحين المعاصرين مثل أبى الأعلى المودودى وحسن البنا وسيد قطب فى رواية الحديث نظراً لضعف سنده وخطورة متنه على الصراع ضد الاستعمار والصهيونية[(٢)]. الثورة الأخلاقية عند الإمام شرط الثورة السياسية، والأخلاق الفردية أساس البنية الاجتماعية، والقدوة الحسنة تسبق تجنيد الجماهير.

---

(١) الإمام الخمينى: الحكومة الإسلامية ص ٥١-٥٢.

(٢) حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سبيل الله، دار الاجتهاد، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٩٧.

وفى نفس الوقت يستشهد الإمام بقول الحسين بن على بأن الحياة عقيدة وجهاد فى سبيل الحرية والاستقلال واستعادة الحقوق السلبية، جهاداً ينصر به المستضعفون والمظلومين، جهاداً يدفع به الظلمة والجائرون، جهاداً فى سبيل الرفعة والمنعة والعزة والفضيلة والمجد[١].

والمناجاة الشعبانية غير النظرية الثورية، وضيافة الله غير حركة التاريخ، وحجب النور والظلمة غير جدل التاريخ، تقدماً ونكوصاً، وقيام الأمم وسقوطها، ونهضة الشعوب وانهيارها، وبعد العلم والعمل وليس الإيمان. الإيمان فى حاجة إلى برهان من العلم. الإيمان هو الدافع والباعث، المحرك والمنبه. صحيح أن اليقظة خطوة أولى فى السلوك ولكن العمل الفعلى وسيلة تغيير المجتمع وحركة التاريخ.

جـ- من فقه العبادات إلى فقه المعاملات. وللإمام الخمينى "تحرير الوسيلة"[٢]. وهو كتاب تقليدى فى الفقه باستثناء الكتاب السادس فى "الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر" والفصل الملحق به فى "الدفاع". وفى نهاية الجزء الثانى "المسائل المستحدثة" مجرد ملحق إضافى دون أن يكون كتاباً فقهياً جديداً[٣]. وتختلف الكتب فيما بينها من حيث الكم. أكبرها الصلاة ثم الطهارة. وبدأ التحول من فقه العبادات إلى فقه المعاملات[٤].

---

(١) الإمام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، ص ٩-٣٢.

(٢) الإمام الخمينى: تحرير الوسيلة، ط٣، ١٣٩٧ هجرى قمرى (جزءان).

(٣) وقد طبعت هاتان الإضافتان لأهميتهما فى "من هنا المنطلق" الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤، "زبدة الأحكام"، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان (د.ت).

(٤) يضم الجزء الأول ثمانية عشر كتاباً هى: ١- الطهارة، ٢- الصلاة، ٣- الصوم، ٤- الزكاة، ٥- الحج، ٦- الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ٧- المكاسب والمتاجر، ٨- الشفعة، ٩- الصلح، ١٠- الاجارة، ١١- الجعالة، ١٢- العارية، ١٣- الوديعة، ١٤- المضاربة، ١٥- الشركة، ١٦- المزارعة، ١٧- المساقاة، ١٨- الدين والفرض.

ويتكون الجزء الثانى من سبعة وعشرين كتاباً هى: ١- الرهن، ٢- الحجر، ٣- الضمان، ٤- الحوالة والكفالة، ٥- الوكالة، ٦- الإقرار، ٧- الهبة، ٨- الوقف والحوالة، ٩- الوصية، ١٠- الإيمان والنذور، ١١- الكفارات، ١٢- الصيد والذباحية، ١٣- الأطعمة والأشربة، ١٤- الغصب، ١٥- اللقطة، ١٦- النكاح، ١٧- الطلاق، ١٨- الخلع والمباراة، ١٩- الظهار، ٢٠- الايلاء، ٢١- اللعان، ٢٢- المواريث، ٢٣- القضاء، ٢٤- الشهادات، ٢٥- الحدود، ٢٦- القصاص، ٢٧- الديات. =

وأكبر تحديث فى المسائل المستحدثة الصلاة والصوم فى وسائل السفر الحديثة مثل الطائرات. ومازالت تغلب عليها المسائل الاقتصادية التقليدية مثل المعاملات البنكية، التامين والكمبيالات والسرقفلية وبطاقات اليانصيب أو بعض المسائل الغيبية المعاصرة مثل التلقيح والتوليد، والتشريح والترقيع، وتغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس أو بعض المسائل الإعلامية مثل الراديو والتليفزيون. وفقه الثورة ليس هو فقه العبادات أو على أكثر تقدير فقه التجارة والبيع والشراع، بل فقه الصناعة والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات والسوق العالمى ومنظمة التجارة العالمية. والمعاملات البنكية تشكل البورصة ومنظمة التجارة العالمية واتفاقية الجات، والبنك الدولى، وصندوق النقد الدولى، والديون، والمواد الأولية، والأسواق، والعمالة، والهجرة، والقطاع العام، والتأميم.

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو فقه المصالح العامة، فقه الأمة. ومع ذلك مازال يدور عند الإمام الخمينى على تصور فردى، وليس تصوراً جماعياً. أهم مسألة فيه هو الوجوب وبالطريقة التقليدية، فرض الكفاية وفرض العين. المسائل حجج عقلية وحالات افتراضية أكثر منها "نوازل" واقعية. وعلى أكثر تقدير هى حالات اجتماعية بعيدة عن أحزان العصر ومآسيه. ويمكن أن تتطور أكثر فى كيفية مواجهة الحاكم الظلم والخروج عليه كما هو الحال فى الفقه السنى. ويبدأ التغيير بالقلب وهو ليس السكوت حرصاً على نقاء الضمير بل التعبير عنه بحركات الوجه ولغة الجسد. ثم يأتى اللسان أى الجهر بالحق. وأخيراً تأتى اليد أى التغيير الفعلى.

---

* أما ترتيب كتب الفقه من حيث الكم فعلى النحو الآتى (عدد الصفحات):
الصلاة (١٤٣)، الطهارة (١٢٣)، الحج (٩١)، النكاح (٨٩)، المكاسب، المتاجر(٦٢)، الزكاة (٥٩)، الديات (٥٥)، الحدود (٥٣)، القضاء (٥١)، القصاص (٤٥)، المواريث (٤١)، الصيد (٣٤)، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (٣١٩، الوقف وأخواته (٢٩)، إحياء الموات والشركات (٢٦)، الطلاق (٢٤)، الإيمان والنذور، الغصب (٢٣)، الصيد والذباحية (٢١)، الوصية (١٨)، الاجارة (١٦)، اللقطة (١٥)، المضاربة (١٤)، الشركة، الحجر (١٣)، الوديعة (١٢)، الوكالة ، الكفارات (١٠)، الصلح، الرهن (٩)، الحوالة، الكفالة (٨)، المزارعة، الإقرار (٧)، الشفعة، الضمان، الهبة (٦)، الجعالة، العارية، المساقاة، الخلع، المباراة (٥)، اللعان (٤)، الظهار (٣)، الايلاء (٢).

فمراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الإمام الخمينى مراتب تصاعدية من القلب إلى اللسان إلى اليد. وهى عند أهل السنة مراتب تنازلية باليد ثم باللسان ثم بالقلب طبقاً للحديث الشهير "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان"[١]. كما أنه يعتمد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث وأقوال الأئمة على والحسين، نماذج البطولة فى التاريخ.

والأمثلة السياسية المباشرة على مراتب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر قليلة. فمن نماذج المرتبة الأولى وهو الزجر القلبى أنه لو كان فى إعراض علماء الدين ورؤساء المذهب عن الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير ولو فى تخفيف ظلمهم وجب عليهم ذلك. ولو كان فى رد هدايا الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير فى تخفيف ظلمهم أو تخفيف تجريهم على مبتدعاتهم وجب الرد ولم يجز القبول. وهناك عدة مسائل أخرى تدور كلها على كيفية مواجهة الجور[٢]. وفى ختام كتاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فصل عن الدفاع[٣].

د- من فقه المعاملات إلى فقه الثورة. إن المشكلة الرئيسية فى فكر الإمام الخمينى هى ثنائية التقليد والثورة. فهو عالم تقليدى فى مؤلفاته العلمية خاصة فى العلوم النقلية، الحديث والفقه أو العلوم النقلية العقلية خاصة أصول الفقه، وفى نفس الوقت صاحب خطاب سياسى، بيان أو نداء أو رسالة إلى الجماهير. وما بينهما فراغ فى الأيديولوجيا السياسية، فى الإبداع السياسى، فى الفقه الثورى، الحلقة المتوسطة بين الفقه القديم والثورة الحديثة. وهو ما يسمى بلغة العصر الثقافة

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ٩٠-٩٩.

(٢) مثل: مسألة (٣) عدم الخوف من حكام الجور. مسألة (٥) لا يجوز تولى الحدود والقضاء من قبل الجائر. مسألة (٦) لو أكره الجائر على تولى أمر من الأمور جاز إلا القتل. مسألة (٧) جواز تولى الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والى الجور. مسألة (٨) جواز تصدى الفقيه من قبل الجائر لا يجاب الأحكام الشرعية دون أن يؤدى ذلك إلى مفسدة أعظم. مسألة (١٠) لا يجوز الرجوع فى الخصومات إلى حكام الجور.

(٣) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ١٠٣-١٢٤.

الشعبية الحامل للثقافة السياسية أو ما سماه جرامشى الثقافة الوطنية، الغائبة فى الجزائر مثلاً مما يجعل التضحية بها سهلاً ميسوراً من الخطابين النقيضين، السلفى التقليدى والعلمانى الحديث. هناك نظريات بلا ممارسات، وممارسات بلا نظريات. والنية متوافرة لملأ هذه المنطقة الوسطى بين التراث القديم والواقع المباشر، بين الفقه التقليدى والثورة المعاصرة. دور الفقهاء هو التحول من فقه الحيض والنفاس إلى فقه المقاومة، ومن إمامة الصلاة إلى إمامة الأمة كما أنشد محمد إقبال من قبل:

يا إماماً لركعة فى الورى ∴ أما تدرى ما إمامة الأقوام؟

وهذه النية لم تتحقق. ولم يملأ أحد هذا الفراغ إلا القلائل مثل طالقانى، وعلى شريعتى ومحمد خاتمى. وهو ما لاحظه الإمام الخمينى وتمناه للأجيال القادمة[1]. لم يشأ الإمام الخمينى تثوير الثقافة الإسلامية الموروثة أو العالمة وتركها تقليدية وهو فى خضم الممارسات الثورية. لذلك تشتد المحافظة الدينية لدرجة خطورة التراجع عن مكاسب الثورة عندما تصبح الثقافة التقليدية معادية للثقافة الثورية كما هو الحال الآن فى الصراع بين المحافظين والإصلاحيين. والاستقلال فريضة شرعية. لقد فرض الله على كل مؤمن ومؤمنة المحافظة على البلاد الإسلامية والذود عن استقلالها[2].

الإسلام ثورة سياسية وليس مجرد شعائر وعبادات فقهية. الثورة والتحرر والتقدم أسماء تدل على نفس الشىء. والإسلام أو الجهاد يعنى فى العصر الحاضر الثورة ضد الظلم والطغيان. العلماء هم العلماء الأحرار وليس فقهاء السلطان أو

---

(١) "إن حصر واجبات الفقهاء وعلماء الدين بمراسم العبادات وبيان أحكامها وشرائعها من طهارة ونجاسة ودعاء ومناجاة فحسب هو من مخلفات سموم المستعمرين أعداء الإسلام، قاتلهم الله أنى يؤفكون. إن أول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الإسلامية هو النهضة والقيادة من أجل إعلاء كلمة الله فى الأرض، والجهاد المستمر لتطهير أرض الله من أعداء الله عز وجل. ومن واجبات الفقيه حمل السلاح وقيادة الجيوش ومكافحة الأعداء فى ميادين الجهاد المشرفة. إن من صلب واجباتنا الدينية العمل الدائم من أجل تشكيل دولة إسلامية صحيحة قائمة على أساس العدل والمعرفة والجهاد"، دروس فى الجهاد ص٥.

(٢) الإمام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر ص٧٠-٧١/٧٦/٩٣.

فقهاء الحيض والنفاس. رجال الدين الفقهاء هم حصون الإسلام. والأئمة، على والحسين نماذج البطولة فى التاريخ. للعلماء إذن دور فى الثورة والوقوف أمام الحاكم الظالم، فتثوير رجال الدين شرط الثورة السياسية. وربما تحتاج المرحلة الراهنة للخطاب الدينى السياسى للثورة الإسلامية إلى التحول من فقه الثورة إلى أيديولوجية الثورة. كان الرسول ثورياً وكان الصحابة حوله يشاركونه فى التجربة الثورية. الثورة واجب شرعى كما أن النظر عند ابن رشد واجب بالشرع. والطلبة هم علماء المستقبل. ومن هنا أتت ضرورة تثوير المؤسسات الدينية والحوزات العلمية. فالنبوة ثورة على الطاغوت. والوحى ثورة على التسلط والطغيان.

كان يمكن استعمال فقه القدماء، فقد المظالم وديوان المظالم، وفقه الخروج على الحاكم الظالم، والتوحيد والعدل عند المعتزلة والخوارج، وتصوف المقاومة من إعادة بناء الموروث القديم من جانبه التسلطى إلى جانبه الثورى، ومن ثقافة الحاكم إلى ثقافة المحكوم، ومن عقائد السلطة إلى عقائد المعارضة[1].

هـ- من الممارسة السياسية إلى التأصيل النظرى. وأعداء الأمة اليوم نوعان: من الخارج ومن الداخل. وكل منهما سبعة. فأعداء الخارج هم:

١- الاستعمار هو الإخطبوط الحديث لنهب ثروات المسلمين والسيطرة على مقدراتهم وتفتيت صفوفهم طبقاً لمبدأ "فرق تسد"، شيعة وسنة باسم الغيرة على الطائفة فى العراق وإيران. تحتاج مقامة الاستعمار إلى نظرية فى المقاومة وربطه بالرأسمالية كما فعل لينين وبالمركزية الأوربية وبالعنصرية وبالهيمنة كقصد كما حاول "علم الاستغراب".

٢- وأمريكا هى الشيطان الأكبر، المستكبر الأعظم. تريد غزو العالم كله والسيطرة عليه. تتحالف مع الصهيونية ضد العرب والمسلمين. ولا فرق بين أمريكا وروسيا والصين وكل الدول الكبرى فى النيل من الإسلام كل على طريقته. لذلك

---

(١) د. حسن حنفى: تراث السلطة وتراث المعارضة، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٣٦١-٣٧٢.

على الجميع الاتحاد ضد أمريكا العدو الأول. فالتفرقة رأس كل رذيلة. والحقيقة أنه لا يكفى الهجوم عليها بل يضاف إلى الهجوم تحليل نظامها السياسى والاقتصادى والاجتماعى، ومعرفة نقاط ضعفها وقوتها حتى يتحول العدو إلى موضوع دراسة وليس موضوع خطابة تحشد الجماهير وتهزم الجيوش.

٣- والصهيونية نوع من الاستعمار الاستيطانى الجديد. استولت على أكثر من نصف فلسطين فى ١٩٤٨. وواصلت إسرائيل اعتداءاتها على فلسطين والعرب فى ١٩٥٦ و١٩٦٧ حتى احتلت فلسطين كلها. ومن ثم لا يجوز شرعاً الصلح معها، منفرداً أو جماعة. وما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة. لذلك على كل مسلم أن يتأهب ويسلح نفسه ضد إسرائيل. لا فرق بين الإمام الخمينى وعبد الناصر فى الستينات، فى نفس العصر لذلك سلمه عبد الناصر وأيده ضد عدوهما المشترك الاستعمار والشاه وإسرائيل. مسألة تحرير القدس فى حاجة إلى لاهوت الأرض[١]. اعترف بها الشاه، واعترفت بها مصر، ولا يجوز شرعاً الصلح بين إسرائيل أو الصلاة فى الدار المغصوبة[٢].

٤- والرأسمالية تقوم على نهب ثروات الشعوب. فالمشروع الاستعمارى الغربى هو مشروع مادى استهلاكى يقوم على الربح والمضاربة والاستغلال والاحتكار، قانون الغاب الذى وضعه دارون ونيتشه. وقد يكون ذلك صحيحاً فأين الاشتراكية الإسلامية القادرة على إعطاء البديل؟ وأين تطوير الاقتصاد الاسلامى ومكوناته؟ وأين ممارساته فى العالم الاسلامى الخاضع للنظام الرأسمالى العالمى؟

٥- والماركسية مذهب مضاد للإسلام، مادية وإلحاد وشيوعية كما هو الحال فى التصور الشعبى ونقد الوعاظ والدعاة من رجال الدين. والماركسيون الإسلاميون

---

(١) الإمام الخمينى: مسألة تحرير القدس، ص ٢-١١ موقف الإمام الخمينى تجاه إسرائيل ص١٠٨-١١٥/ ١٤٥-١٤٨/٢٢١-٢٦٥، دروس فى الجهاد والرفض ص١٢٣-٢٥٦.

(٢) حسن حنفى: هل يجوز شرعاً الصلح مع بنى إسرائيل؟، اليسار الاسلامى، القاهرة ١٩٨١، ص٤٩-١٢٧.

تعبير الشاه. فالإسلام عدو الماركسية حتى مع تحالف الاثنين لإسقاط الشاه. ومع ذلك للماركسيين الحق فى المواطنة وحرية التعبير. وماذا عن الاتفاق فى المبادئ، العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر، والعمل مصدر القيمة، ورفض الاحتكار والاستغلال والتكوين الطبقى للمجتمع؟ ولا يجوز اتهام أحد بالكفر والإلحاد لأنه لم يشق أحد على قلوب الناس، ولا يجوز الحكم على أحد أو جماعة بأنهم مجرمون يجب قتلهم بعد ثبوت هويتهم حتى بلا تحقيق ورحمة بهم بعد التحقيق ما دام الحكم قد صدر قبل المداولة وإلا سالت الدماء أنهاراً، وأخذ الحابل بالنابل، وعمت موجة التكفير كما كان الحال فى عصر الإرهاب بعد اندلاع الثورة الفرنسية.

٦- والعلمانية كما غرزها كمال أتاتورك فى تركيا ورضاخان فى إيران نبذ للدين وقضاء عليه، وفصل للدين عن الدولة، وتقليد التجربة الغربية. تجعل الغرب نموذجاً يحتذى به. مع أن الغرب تجربة ضمن تجارب أخرى شرقية تقول بالتجاور بين القديم والجديد، وإسلامية تقول بالاجتهاد. وماذا عن قيمها الإسلامية مثل العقل والعلم والإنسان والحرية والديمقراطية والتقدم والحرية؟ وماذا عن مقاصد الشريعة ابتداء، الحياة، والعقل، والحقيقة، والعرض أى الكرامة الوطنية، والمال أى ثروات الشعوب؟

٧- والمنظمات الدولية ألعوبة فى أيدى الدول الكبرى وأداة لتنفيذ سياستها. تقوم على المعيار المزدوج فى تطبيق مواثيقها. إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. وتمثل هذه القوى ميزان العلاقات فى العالم بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الغرب وأمريكا. ولهما السيطرة على الإعلام والرأى العام الدولي. إن الدول الكبرى لا تفكر فى حقوق الإنسان إلا للرجل الأبيض وتستعملها ضد الحكومات التى تخرج على بيت الطاعة وتعصى أمريكا. وثيقة حقوق الإنسان فى الغرب تستخدم لتضليل الأمم "لا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، إنا لله وإنا إليه راجعون"[1].

---

(١) الإمام الخميني: دروس فى الجهاد ص٢٧٥-٢٨٦.

والأعداء فى الداخل أيضاً سبعة:

١- الملكية وتأخذ شرعيتها من الوراثة وليس من الشعب، من الدم وليس من البيعة. لذلك تجد أحلافها فى الخارج وليس فى الداخل، مع الأجنبى وليس مع الوطنى. والإسلام يعارض مبادئ الملكية. وكل من يلاحظ السيرة النبوية يرى أن الإسلام جاء لهدم الظلم والملكية، وأن الملكية من أرذل مظاهر الرجعية القذرة[١].

٢- التسلط والطغيان وما يصاحب ذلك من تعذيب وقهر للشعوب نتيجة للملكية الشاهنشاهية. والدستور ما هو إلا قناع لاخفاء التسلط. والهدف من إقامة الحكم الاسلامى إسقاط النظام الاستبدادى. لذلك كان دور الشعوب بقيادة المثقفين والعلماء والأحرار الثورة ضد الحكام. فمشكلة المسلمين هم حكام المسلمين المستبدين. الثورة واجب شرعى، ثورة المستضعفين ضد المستكبرين دون انتظار المهدى[٢].

٣- الفساد ومظاهر الانحلال فى السر والعلن، ليس فقط الانحلال الخلقى بل الفساد السياسى، والرشوة، وتهريب الأموال. وهو ما عرض الإمام فى الأمور المستحدثة مجدداً فقه المعاملات القديم. وبعد أن تخلى العالم الاسلامى عن اختياره الاشتراكى فى الستينات ودخل فى العولمة والخصخصة وقطاع الأعمال زاد الفساد لأن القيم الليبرالية التى تقوم عليها الرأسمالية لم يتمثلها مثل العقلانية والمنافسة الشريفة.

٤- والرجعية يمثلها رجال الدين، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس. يزينون للسلطان ما يشاء ويبررون له من القرارات ما يريد. تخلق طبقة من رجال الدين، تتوسط بين الحاكم والمحكوم وتستفيد من الاثنين. الرجعية ضد التمدن والعصرية، والإسلام دين التقدم. وتمثلها الحكومات العميلة للغرب، ومشاريع الأحلاف الإسلامية، والتى تبدد أموال المسلمين من عائدات النفط وتعتبرها ملكية

---

(١) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص٤٨.

(٢) الإمام الخمينى: مسألة المهدى المنتظر ص٢٢-٢٣.

خاصة للعائلات مع أنها من الركائز مما فى باطن الأرض الذى هو ملك للأمة[1]. وتتجلى مظاهر الرجعية فى النعرات القومية والطائفية والحكومات العميلة المهزومة ووعاظ السلاطين والإسلام الممسوخ والمهزومين[2].

٥- البهائية والمجوسية والزرادشتية وكل الطوائف والأقليات التى تظن واهمة أن الإسلام دين الأغلبية، أتاها وافداً من الخارج، وأنها تمثل الديانات الوطنية فى البلاد قبل الإسلام. والبهائية قراءة صهيونية للعرفان، معبدها الرئيسى فى تل أبيب. تسقط الجهاد السياسى وتتستر بالمحبة لتخفى أبشع أنواع الاستغلال. والمجوسية والزرادشتية نحل وثنية تعلى من شأن ديانات فارس القديمة على حساب دين التوحيد.

٦- التبعية للغرب نظراً لارتباط الإسلام بالوطن ومصالح الناس. لذلك كان الشاه حليفاً للغرب وصنيعة له، وكان الغرب أكبر نصير له. أصبح الغرب مثلاً يحتذى به عند معظم الحكومات الإسلامية. فالغرب لا يتعاون إلا مع الحكومات العميلة، ويعادى النظم الوطنية كما هو الحال فى معاداة الثورة الإسلامية فى إيران والنظم الوطنية فى ماليزيا والصين.

٧- نهب ثروات الشعوب فى مظاهر البذخ وعنجهية السلطان كما فعل الشاه فيما سماه بأعياد قورش، وبناء القصور وتبديد الأموال حتى اشتد التفاوت بين الأغنياء والفقراء، بين من يملكون ومن لا يملكون. وانشق الوطن قسمين، فى السياسة: راع ورعية، حاكم ومحكوم، جائر ومظلوم. وفى الاقتصاد: غنى وفقير، مالك ومملوك، عامل وعاطل.

و- من الروحانيين الأحرار إلى الثوار الأحرار. التحول من العرفان إلى الثورة إذن ممكن، من "الروحانيين الأحرار"، مجموعة ١٥ خرداد إلى الثوار الأحرار أو المسلمين الثوار، الصوفية المناضلين، الاشراقيين المجاهدين[3]. ويدعو الإمام

---

(١) الإمام الخمينى: نداء إلى أبناء العالم الإسلامى بمناسبة الإعلان عن مشروع فهد الاستسلامى.

(٢) الإمام الخمينى: مشاكل وعقبات وحدة المسلمين، إعداد محمد على حسين.

(٣) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص٦١.

الخمينى إلى الالتحاق بالانتفاضة الإسلامية من أجل الشعوب المستضعفة. فالهتافات والمظاهرات عبادة وصلاة[1]. الإسلام حاضر فى أى جزء من العالم به نهضة ضد المستكبرين. والله تحرر، الله أكبر قاصم للجبارين ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾. "لا اله إلا الله" إعلان تحرر البشر، نفى الآلهة المزيفة بفعل النفى "لا اله" ثم إثبات الإله الحق الذى يتساوى أمامه البشر جميعاً بفعل الاستثناء "إلا الله"[2].

دور المثقفين والعلماء فى تثوير ثقافة الشعوب. فالاعياد الدينية مناسبات لتثوير الثقافة الشعبية، والفتاوى قادرة على التأثير فى حركة الجماهير مثل فتوى التمباك الشهيرة نموذجاً للأمر الثورى. وفى العالم ما يفوق المليار مسلم. فالتوحيد عقيدة وثورة. الدعوة إلى توحيد الأمة الإسلامية دعوة سياسية قائمة على التوحيد. والأمة الواحدة نموذج تاريخى للإله الواحد. ويغيب هذا الربط بين النظر والعمل، بين التوحيد الدينى والتوحيد السياسى فى "الحكومة الإسلامية"[3].

الإسلام دين سياسى، الأولوية فيه للسياسة كما هو الحال عند ماوتسى تونج. وأى دعوة لفصل الدين عن السياسة، والسياسة عند الدين كما كان يقال فى مصر أثناء الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١) "لا دين فى السياسة، ولا سياسة فى الدين" هو قضاء على الدين والسياسية فى آن واحد. يعلم السلطان أن الدين ثقافة الأمة وأن تثويره يقضى عليه، وأن السياسة فعل الأمة للوقوف فى مواجهة السلطان. الفصل بين الدين والسياسة هو فصل بين النظر والعمل، بين العقل والثورة، بين القصد والأداة[4].

---

(١) الإمام الخمينى: دروس فى الجهاد ص٣٧٧.

(٢) د. حسن حنفى: "ماذا تعنى: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩ ص ١٤٧-١٦١.

(٣) الإمام الخمينى: من هنا المنطلق ص ٤٩-٥٠.

(٤) "فالإسلام دين السياسة بشئونها. ويظهر ذلك لمن له أدنى تدبر فى أحكامه الحكومية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. فمن توهم أن الدين منفك عن السياسة فهو جاهل لم يعرف الإسلام ولا السياسة". من هنا المنطلق ص٥. تحرير الوسيلة، ص٢٣٤.

والـوعى الجمـاهيرى موضـوع لعلـم السياسـة كمـا فعـل فريـرى فـى "تربيـة المضـطهدين". وتشـوير الخطـاب الـدينى أيضـاً موضـوع لتحليـل الخطـاب السياسـى والثقافة السياسية. ويمكن التحول من البيانات السياسية القصيرة النفس إلى التنظير السياسى المعمق، ومن الفتاوى الثورية إلى التنظير الثورى، ومن النتائج العملية إلى المقدمات النظرية. وتلك مهمة أجيال قادمة بوعى تاريخى فى التحول فى الخطاب السياسى من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستقلال حفاظاً على مكتسبات الثورة.

ز- من الهجاء السياسى إلى التحليل السياسى. وهناك فرق بين الهجاء السياسى والسب السياسى من ناحية والنقد السياسى والتحليل السياسى من ناحية أخرى. ربما تستطيع بعض التعبيرات مثل "مزبلة التاريخ"، "الرجعية القذرة" وغيرها حشد الجماهير وإلهاب حماسها ولكن بطريقة وقتية واستجداء لتصفيقها. ثم يعود الظلام السياسى من جديد دون فهم أو إدراك. إن الهجاء السياسى مثل التكفير الدينى والإقصاء الاجتماعى. وهو تحول من الفكر إلى الشخص، سومن الوضع إلى الفرد. والظواهر الاجتماعية والسياسية لها بنياتها المستقلة عن الأشخاص[1]. لذلك لا يجوز تشخيص النظم السياسية فى رموزها. فالنظام السياسى مستقل عن الأشخاص[2].

إنها مهمة الجيل الثانى للثورة الإسلامية تأسيس الأيديولوجية الإسلامية الثورية التى تربط بين الماضى والحاضر، القديم والجديد، التراث والمعاصرة. وتحول فقه العبادات والمعاملات إلى فقه الثورة والانتفاضات، وتصوف الاستسلام إلى تصوف المقاومة، والحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل حتى تأمن الثورات

(١) "ليعلم رئيس الولايات المتحدة الأمريكية أنه أقذر إنسان على وجه الأرض لدى الشعب الإيرانى"، من هنا المنطلق ص٣٤، مزبلة التاريخ، الإمام الخمينى و١٢ فروردين، مركز إعلام الذكرى الثالثة لانتصار الثورة الإسلامية، ص٨.

(٢) يذكر الإمام الخمينى كثيراً الشاه وصدام والسادات.

الإسلامية انشقاقها وصراعها بين الإخوة الأعداء، المحافظين والإصلاحيين والذى يصل فى بعض الأقطار الإسلامية إلى حد الصراع المسلح، والدين والوطن هما الخاسران.

من النــص إلى الواقــع

منهج التفسير عند الإمام السيد موسى الصدر
بمناسبة ربع قرن على اختفائه
(١٩٧٨ - ٢٠٠٣)

١ـ من التقليد إلى التجديد.

من الصعب دراسة فكر الإمام موسى الصدر خاصة منهج التفسير لديه من مجرد أحاديث إذاعية أو محاضرات ثقافية عامة دون متون أصلية أو تفاسير كاملة كما هو الحال عند القدماء والمحدثين. ومع ذلك يمكن التعرف على بعض ملامح هذا المنهج بما هو متاح حاليا من نشر الأحاديث الإذاعية الرمضانية وتجميع محاضرات الندوات الثقافية ما نشر فيها وما لم ينشر[1].

وبهذه المناسبة، مرور ربع قرن على اختفاء الإمام، ليس المطلوب تقريظه ومدحه وتعظيمه وإجلاله وتقديسه بل استئناف رسالته وتحقيق أهدافه بل وتطوير أساليبه وطرقه. فالزمان يتغير وربع قرن زمن طويل، أطول من زمن الرسالة، من البداية إلى النهاية.

(*) البقاع ١٢-١٣ سبتمبر ٢٠٠٣، لبنان.

(١) صدرت حتى الآن ثلاث مجموعات عن مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات بفضل جهود الأستاذ حسين شرف الدين وهي:

١- أبجدية الحوار، محاضرات وأبحاث، بيروت ١٩٩٧.

٢- دراسات للحياة (معالم التربية القرآنية ١)، بيروت ١٩٩٩.

٣- أحاديث السحر (معالم التربية القرآنية ٢)، بيروت ١٩٩٩. دراسات الحياة ص٦-٩.

المدح ليس سنة المسلمين. والتقريظ ليس منهجهم. والدفاع أقل قدرا من البرهان. ﴿قتل الخراصون﴾. وعيبنا هو المدح والتعظيم الذى يصل إلى حد التقديس والتأليه. ولو عظم أرسطو وأفلاطون لمات كلاهما. ولو مدح ماركس هيجل لطوى كلاهما النسيان. ولو قدس فلاسفة الوجود هوسرل مؤسس المنهج الظاهرياتى لتوقف أثر هوسرل فى التاريخ، ولما ظهرت فلسفات الوجود بعده التى تتبنى منهجه.

وكلنا علماء الأمة نحمل أمانة فكرها. لا فرق بين شيعى وسنى، بين مرجع ومجتهد، بين آية وفقيه. بل إن التراتب فى العلم وتحوله إلى مراتب فى السلطة قد يضر بالعلم فيتحول إلى حجة سلطة بعد أن كان حجة عقل. صحيح أن الاحترام واجب بين العلماء ولكن دون أن يصل إلى درجة التقليد. والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. وإيمان المقلد لا يجوز. ولا عصمة لأحد. الكل راد والكل مردود عليه.

وحق الاختلاف يكفله الشرع، والتعددية فى الرأى أساس الاجتهاد. ولا يوجد رأى صائب والآخر خاطئ. الكل صائب بفعل الاجتهاد، صدق النية ورعاية المصالح العامة.

وهذا هو منهج الإمام، الجمع بين القديم والجديد، لا تأسيا بالقديم وحده، ولا اعتزازا بالجديد وحده نظرا لتغير الظروف[1]. يبدأ من القديم ولا ينتهى إليه. يبدأ بالتغيرات الجزئية المتناثرة عند القدماء، ويضمها فى رؤية شاملة واسعة[2]. ويعود إلى الغزوات الأولى فى بدر وأحد ليشحذ مشاعر المسلمين الآن فى النصر والهزيمة.

ويصعب جمع منهج التفسير عند الإمام فى قواعد محددة أسوة بالمناهج الفلسفية لأنه لم يترك مؤلفا نظريا فى الموضوع. يمكن فقط تلمس اتجاهات أو

---

(١) "فالأوضاع الاجتماعية، والعلاقات المختلفة القائمة فى هذا العصر، تختلف تمام الاختلاف عن الأوضاع والعلاقات التى كانت فى عهد ظهور الإسلام". دراسات ص١١.

(٢) السابق ص٥٦/٧٩-٨٦.

"طرق التفسير" من مجموعة التفسيرات لبعض السور خاصة القصار منها كما يبدو ذلك فى "معالم التربية القرآنية" بجزأيه: "دراسات للحياة" و"أحاديث السحر". أما "أبجدية الحوار" فهو أقرب إلى الثقافة السياسية وشروط النهضة منه إلى علم التفسير.

٢ـ النص تجربة حية.

وأول قاعدة فى منهج التفسير عند الإمام هى أن "النص تجربة حية". إذ لا يكفى أن يكون شرطا الفهم المعرفة بالنحو وقواعد اللغة أولا ثم مستوى ثقافة السامع ومدى معرفة المتكلم. إذ يضاف أيضا المعرفة بمصالح المسلمين[١]. كما تحتاج رمزية التعبير إلى فهم وتأويل. والمسافة بين ثقافة المتكلم والسامع وبين الأوضاع الحالية ليست بعيدة. فالمتكلم والسامع يعيشان فى هذا العصر وليسا فى عصر النبوة. فمعانى الألفاظ والمصطلحات تتغير من عصر إلى عصر مثل معنى الإنفاق قديما الذى يركز على الجانب الأخلاقى، ومعناه حديثا الذى يركز على بعده الاجتماعى، وكذلك معنى الظلم الذى لم يكن عند القدماء بهذه الحدة التى لدى المحدثين.

لذلك تبرز أهمية المعنى العرفى للألفاظ والمصطلحات القرآنية. وهى بين المعانى الاشتقاقية والمعانى الاصطلاحية. هو المعنى للاستعمال فى الحياة اليومية. هكذا تفهم الحروف فى أوائل السور[٢].

وبالرغم من أن البداية بالسور القصار أو ببعض من الطوال أو الآيات إلا أن التفسير يخرج من النص عن طريق قواعد النحو ومبادئ اللغة كما هو الحال فى بعض التفسيرات القديمة والحديثة. المعنى ليس موجودا فى النص ومستنبطا منه بل هو مباطن للتجربة البشرية حال فيها وصاعد منها. وصحة النص فى مدى تطابقه مع التجربة البشرية وليس صحة فى ذاتها، خارجة عن النص. التجربة

---

(١) السابق ص١٢-١٦.
(٢) أحاديث ص١٧٤-١٧٧.

البشرية جزء من الواقع الإنسانى. والنص ما هو إلا مجرد صياغة له. فالأولوية للواقع على النص، وللتجربة على اللغة. النص موجود فى مرحلة ما قبل الصياغة فى النفس وفى الواقع، فى التجربة الفردية والجماعية وفى خبرات الشعوب مثل الأمثال العامية والحكايات الشعبية.

لذلك يلجأ التفسير إلى التجربة الشعرية. فالشعر ديوان العرب قبل الإسلام كما أن القرآن وحى العرب بعده. كلاهما مركز الحضارة قبل وبعد[1]. فالتجربة الشعرية تفيد نفس معنى الآى فيما يتعلق بالدارين، والجبر والاختيار، والحسد، والجنة والنار[2]. كما تذكر التجربة الشعرية لحب الناس والمال وحبهم لمن عنده المال والميل إليه[3]. ويبين الشعر كيف أدرك الأمويون الملك ولم يدركوا النبوة. وقول أبى سفيان للعباس "يا عباس لقد علا ملك ابن أخيك" كما قال فى عهد الخليفة عثمان على قبر حمزة "قم يا أبا عمارة فالذى كنت تحاربنا عليه قد أصبح لعبة بيد صبياننا"[4]. والنموذج، نموذج الإنسان. والزمان والمكان تجربة شعرية[1].

---

(١) لذلك قال عمر "عليكم بديوان جاهليتكم فإن فيه تفسير كتابكم".

(٢) وهو شعر أبى الحسن التهامى فى رثاء ابنه:

حكـــم المنيـــة بالبريـــة جـــارى ∴ ما هـــذه الدنيـــا بدار قـــرار

المـــوت نـــوم، والمنيـــة يقظـــة ∴ والمـــرء بينهمـا خيـــال جـــار

يومـــا يرى الإنســـان فيها مخيـــرا ∴ حتى يرى خبـــرا من الأخبـــار

....

جـــاورت أعـــدائـى، وجـــاور ربـه ∴ شتـــان بين جـــواره وجـــوارى

....

إنـى لأرحـــم حاســـدى لفرط مـــا ∴ ضمت صدورهـــم من الأوغـــار

نظـــروا صنيـــع الله بـى فعيـــو ∴ نهم فى جنـــة، وقلوبهم فى النـار

دراسات ص٥٠، أحاديث ص٣٠٥.

(٣) رأيت الناس قد مالوا إلى من عنده مال ∴ ومن ما عنده مال فعنه الناس قد مالوا

السابق ص٢٣٢.

(٤) قال يزيد:

لعبـــت هاشـــم بالملـــك فـــلا ∴ خبـــر جـــاء ولا وحـــى نـــزل

السابق ص٢٤٦/٢٤٨، أحاديث ص٢٩٩.

الشعر والوحى إذن صنوان، كلاهما تجربة حية قبل الصياغة الشعرية وقبل تدوين الوحى ويصبح كلاما.

وهو فى نفس الوقت تفسير عقلانى مقنع، يفسر عالم الغيب بعالم الشهادة مثل فهم "النفاثات فى العقد" ليس بأنهن الساحرات كما هو الحال فى بعض التفسيرات القديمة بل هم المغتابون والكذابون، والناقلون من الكلام، والمنافقون، والنمامون الذين يحلون عقد الناس وصلاتهم الاجتماعية[2]. فالتاريخ والسؤال عنها ليس المقصود والموضوع وزمن الحدوث بل دلالتها فى الحياة الإنسانية، الجزاء على الأعمال[3]. ويسير فى طريق الأستاذ الإمام محمد عبده، ويحيل إليه فى ضرورة إعمال العقل فى التفسير[4]. فالعقل والتجربة صنوان. العقل بديهى والتجربة كذلك. لذلك اعتمد الوحى عليهما فى تأسيسه فأصبح الوحى والعقل والواقع شيئا واحدا.

وهذا هو معنى ﴿إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ لا يعنى الحفظ حفظ النص فى التاريخ حماية له من التحريف. فذاك موضوع علم النقد التاريخى للنصوص وعلوم النقل المتواتر. إنما الحفظ فى النفس وفى التجربة البشرية، الحفظ فى العقل وفى الواقع، وفى النفس وفى العالم. لذلك دعا القرآن إلى النظر فيهما ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. مهمة النص ﴿سنريهم

---

(١) رأيتـه فرأيـت النـاس فى رجـــــل ∴ والدهر فى ساعة، والأرض فى دار
أبجدية الحوار ص٤٦.

(٢) دراسات ص٤٨.

(٣) "لعلكم تعرفون أن فى التفسير الإسلامى مدرستين: المدرسة الأولى المدرسة التى تعتمد على الغيبيات والمعجزات والأساليب الخارقة للعادة أكثر من المتعارف. لا شك أن القرآن صريح فى بعض الأماكن بوقوع المعجزات للأنبياء، الحوادث الكثيرة التى ينقلها القرآن الكريم ولكن إلى حد. فكانت المدرسة القديمة تعتمد على الغيبيات والمعجزات أكثر من اللازم. فتفسر كل شىء بالشكل الغيبى. ثم أحدثت هذه المدرسة رد فعل فوجدت المدرسة العقلانية فى التفسير. يرأسها أو يبرز فى هذه المدرسة الشيخ محمد عبده وتلامذته الذين يحاولون أن يفسروا الآيات القرآنية والأعاجيب قدر المستطاع بالصورة المنطقية العقلانية"، السابق ص١١٣.

(٤) أحاديث ص٢٢٣-٢٢٨.

آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾[1].

٣ـ التجربة الحية فى الزمان.

وتتم التجربة الحية فى الزمان. ونظرا لأهمية الزمان يتم الحلف به، الحلف بالعصر، والفجر والضحى، والليل، والنهار، والساعة، واليوم، والآن، والشهر... الخ. وهو إيقاع الحياة اليومية. والزمان هو زمان الفعل كما بين الأصوليون. والهدف من كثرة اليمين زيادة القيمة[2]. والزمان لحظات متميزة مثل ليلة القدر[3]. والحلف بالزمان الوقتى من أجل نيل الزمان الأبدى. فعلى الإنسان أن يختار بين المال أو الخلود، بين الدنيا أو الآخرة ﴿أيحسب أن ماله أخلده﴾[4].

والزمان هو الحركة. لذلك يقوم منهج التفسير على تصور حركى للحياة. فلا شىء ثابت فيها ﴿كل يوم هو فى شأن﴾. فالثبات لا ينفى الحركة، والخلود لا يتناقض مع التطور[5]. فالقرآن يصف الحياة فى تطورها وارتقائها. والوحى يتطور ويتغير طبقا لمراحل التاريخ[6]. ولا يعنى التطور فقط التطور الكونى الطبيعى بل التطور الإنسانى الفردى والاجتماعى. الوحى نفسه تطور وساعد على تطور البشرية، وطورها بتطوره. فمراحل تطور الوحى هى نفسها مراحل تطور الوعى الإنسانى[7].

---

(١) السابق ص١٦-٢١.

(٢) دراسات ص١٤١-٢٦٤، أحاديث ص٢١٣-٢١٧/٢٢٩-٢٤٣.

(٣) أحاديث ص٢١٨-٢٢٢.

(٤) السابق ص٢٤٤-٢٤٧.

(٥) سيد قطب: خصائص التصور الإسلامى ومقدماته، دار الشروق ص١٤٧-٢٣٦.

(٦) دراسات ص١٨-٢٠.

(٧) "أما الآن فقد حاولنا أن نخضع نهائيا للتطور الاجتماعى العالمى. وإذا استسلمنا دون أن نطور حياتنا ومفاهيمنا عن "ديننا" ومقاييسنا الإسلامية حسب الأوضاع الحياتية التى حصلت وتكون بمعزل عن توجيه القرآن الكريم، إذا حاولنا ذلك واستسلمنا فقد خنا أمانتنا، وديننا، وفقدنا كل شىء. ليس المطلوب رفض التطور والاستفادة من المكاسب الإنسانية القائمة ولكن المطلوب ألا نفقد ذاتيتنا وأصالتنا وأن نجعل الإنتاجات البشرية الحديثة فى إطارنا الأصيل، وان نزنها بمقاييسنا فنرفض ونختار ونبنى من جديد أمة أصيلة بما لكلمة الأصيل من أبعاد فكرية وتاريخية وعملية. =

لا يعنى التطور أن الإنسان جزء من التطور الطبيعى فحسب لأن له إرادة مستقلة حرة كما هو الحال فى نظرية التطور فى الغرب. فهو يتفاعل مع الكون، يؤثر فيه ويتأثر به. فهو تطور حر خلاق كما هو الحال عند برجسون، هو تطور حر من الداخل وليس تطورا مفروضا من الخارج، تطور ذاتى وليس تطورا مستلبا مفروضا من الآخر. وهو تطور يؤكد الذات ولا ينفيها، يثبتها ولا يذوبها فى مظاهر الطبيعة. هو تطور من أجل البقاء وليس الفناء، تطور يجذر الأصالة ولا ينزعها من جذورها باسم المعاصرة أو الحداثة، تطور فعال يأخذ ويعطى، يقبل ويختار.

وكان يمكن تأويل بعض السور التى القصد منها الحركة والانتباه مثل سورة العاديات[1]. القصد منها الحركة وليس المتحرك، الإثارة فى النفس، وليس المعنى فى الذهن، الإيحاء وليس الإقناع.

وهو تفسير "جهادى" يقوم على الكد والكدح فى الدنيا والنضال فى سبيل قضية[2]. كل إنسان بعمله. وهو الطريق إلى الخلود. والعمل بالمعنى الواسع الذى يشمل عمل الباطن أى التقوى أو عمل العقل أى العلم أو العمل الشاق أى الجهاد[3]. فالخلود يأتى عن طريق العمل وليس عن طريق المال[4]. والعمل الصالح

= إن القرآن صانع التطور. وقد جربته البشرية قرونا عديدة. إنه مطور. أما التطور المفروض من الخارج من قبل الأوضاع التى صنعت من الآخرين فهذا استسلام مرفوض وليس كمالا. إنه فناء وأى فناء"، السابق ص١٩-٢٠.

(١) سورة العاديات، السابق ص١٩٧-٢١٣/٢٧٤.

(٢) "ثم يحاول الإسلام أن يملأ جوانب وجود الإنسان بالله. يقول إذا حاربت فى سبيل قضيتك ورسالتك ودينك فقد جاهدت فى سبيل الله. إذا أنفقت على الفقير فقد أنفقت فى سبيل الله. إذا عدت المريض فقد عدت الله، إذا خدمت أخاك المؤمن فقد جاهدت فى سبيل الله "الساعى لحاجة أخيه المؤمن كالمتشحط بدمه فى سبيل الله"، يحاول أن يقول كل فعل يصدر منك إذا كان لوجه الله فهو يوصلك إلى الله مباشرة"، دراسات ص٢٩. "الجهاد أفضل العبادات"، السابق ص٢٠٤.

(٣) "إذاً كل إنسان بمقدار عمله أو على حد تعبير القرآن بأحد الموازين الثلاثة يقترب من الله، بتقواه أو بجهاده أو بعلمه"، السابق ص٦٣. "إنما العمل لأن القرآن الكريم يقول أن ليس للإنسان إلا ما سعى"، السابق ص٦٥. "فإذن البشر كل البشر واقفون على خط واحد لا يتقدم أحدهم إلى الله إلا بمقدار ما يشتغل"، السابق ص٧٣، أحاديث ص٢٢٩-٢٤٣.

(٤) "وهذا هو تفسير سورة الهمزة ﴿الذى جمع مالا وعدده، أيحسب أن ماله أخلده﴾، السابق ص١٢٩-١٣٩.

المعبّر الوحيد عن الإيمان[1]. قيمة الإنسان فى العمل، والعمل وحده مصر القيمة.

والإنسان بحسب ذاته طموح. وطموحه لانهائى. يسمع نداء البطل، كما يقول برجسون أو نداء الضمير كما يقول كانط[2]. لذلك كانت الحياة امتحان واختبار بل بلاء ومحن، لا عبث فيها ولا خوض بل تحقيق غاية ومقاصد[3].

وتنشأ الحياة والحركة من الأضداد فى الطبيعة كالحياة والموت، الأخضر واليابس، والحيوان والجماد، والصلب والسائل... الخ. كما ينشأ فى الحياة الإنسانية، الذكر والأنثى، الأنا والآخر، العقل والانفعال، النفس والبدن، الحسن والقبح... الخ[4]. والجدل بين الأضداد مثل الحق والباطل لا يقبل المساومة ولا الحلول الوسط[5]. بل انتصار الحق على الباطل، والعفو عن الباطل بعد انتصار الحق.

والغاية من الأضداد هو العمل والجد والكفاح والمنافسة والسبق إلى الخير ﴿فاستبقوا الخيرات﴾، ﴿فالسابقون السابقون﴾[6].

ويهدف التفسير إلى تحرر الإنسان من القهر والطغيان. فالتفسير عملية تحرر وليس قيدا على الحرية بالنص بدعوى الأحكام الشرعية[7]. ليس التفسير بحثا عن المعنى وفهم النص بل الهدف منه تحويل النص إلى باعث على الحركة، ودافع على النشاط، وحركة فى التاريخ. فغاية الوحى ليست نظرية بل عملية. العقل مقدمة للفعل. لذلك وجب الجهاد لدرأ العدوان[8].

---

(١) السابق ص١٦٤-١٦٨/٢٢٢-٢٢٩/٢٤٢.

(٢) "إن الإنسان بحسب ذاته طموح لكن الطموح عند الإنسان لانهائى"، دراسات ص٢٠٦.

(٣) أحاديث ص١٥١-١٥٩.

(٤) السابق ص١٦٧-١٧٣.

(٥) السابق ص٢٧٩-٢٨٤. سمع الرسول أحد الرجال يقول يوم الفتح "اليوم يوم الملحمة، اليوم تسبى الحرمة" فرد قائلا" اليوم يوم المرحمة، اليوم أعز الله قريشا"، السابق ص٢٨٧.

(٦) السابق ص٢٠٧-٢١٠.

(٧) "ولا يتحول الإنسان إلى طاغية مغرور"، دراسات ص ١٧، "فنحن قبل كل شيء نحتاج إلى التحرر من هذا الخنوع والاستسلام"، السابق ص١٢٨.

(٨) السابق ص٥٧-٦٠.

وحياة الشعوب مثل حياة الأفراد، ولادة وتطور وبلوغ ثم شيخوخة وموت، فهو قانون التطور الذى ينتظم الأفراد والأمم[1]. ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾. وللكلمة أيضا موت وحياة. فاللغة هى التى تربط بين الأفراد والجماعات. وهى الكلمة الصادقة التى تعبر عما فى النفس، وتطابق ما فى الواقع. والخلود ينبع من الحياة وبما يتم فيها من أعمال وما يحققه الفرد فيه من إنجازات.

والحياة فيها بهجة وإشراق، ومتعة وفرح، وليست حياة الخطيئة والسوداوية والتشاؤم. فالزينة عند كل مسجد، وزينة المسلم سلاحه. هناك فرق بين لذة الحياة من أجل اللذة ولذة الحياة من أجل الفعل وتحقيق الغاية. لذلك يتحمل المجاهد النصب والتعب والإرهاق بل وينال الشهادة عن طيب خاطر[2].

ويبرز المنهج الكيف دون الكم[3]. فقد ألهى الأمة تكاثرها فزاروا أمواتهم فى المقابر، وتركوا الأحياء. وكما قال السيد المسيح "دعوا الأموات تكفن الأموات". وهذا أيضا درس غزوة حنين. فالأقلية المؤمنة الصابرة المجاهدة خير من الأغلبية الغائرة اللامبالية، وهو ما لاحظه الأفغانى والكواكبى من قبل.

٤- الإنسان مركز الكون.

وهو تفسير إنسانى يجعل الإنسان مركز الكون[4]. وهو حر مختار مسئول مثل الأنبياء[5]. والإنسان مسئول عن المجتمع، بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون الجهر بالسوء من القول، ودون أن يأتى بمنكر أعظم مما ينهى عنه أو أن يغتاب، ويلوك عيوب الناس[6].

---

(١) "الموت والحياة"، السابق ص١٠١.

(٢) "الموت والحياة"، السابق ص٩٧-١٠٤.

(٣) وذلك فى تفسير سورة التكاثر، دراسات ص١٦٩-١٩٦، واقعة حنين، أحاديث ص١١٦-١٢٠.

(٤) "قصة خلق الإنسان"، أحاديث ص٣١-٣٥.

(٥) السابق ص١٣٣-١٤١/١٤٦.

(٦) السابق ص٨٥-٨٩.

الحفاظ على الإنسان هو جوهر الديانات، الإنسان الحر الكريم[1]. دعوة الله خدمة الإنسان. والوحى مقصد الله إلى الإنسان. الله واحد، والأديان واحدة لأن الغاية واحدة وهو الإنسان. ومن يعذب الإنسان يعذبه الله[2]. الإيمان يعطى الإنسان اللانهائية فى الحس والعقل والوجدان، فى الإمكان وفى الطموح[3]. الإيمان يوحد طاقات الإنسان الداخلية مثل الفكر والوجدان، والخارجية مثل القول والعمل ضد النفاق والرياء والغرور والكبرياء[4].

والتفسير هو اكتشاف للفطرة والطبيعة وليس فرضا عليها قواعد من الخارج[5]. يكشف القيم الأخلاقية التى تقوم عليها والتى يؤكدها الوحى.

وهو تفسير أخلاقى يهدف إلى بناء الإنسان الأخلاقى قبل بناء المجتمع العادل. لذلك تتصدر آيات الأخلاق، خاصة الأخلاق السلبية مثل الرياء[6]. والتربية هى التربية الذاتية[7]. فقد هب الإسلام لإتمام مكارم الأخلاق. وتكون التربية الخلقية بتجنب السوء، الظاهر والباطن، الخارجي والداخلي. والوسواس الخناس هو النفاق والرياء فى الصدور[8]. والأخلاق هى أخلاق الاعتدال. وهى الحالة الطبيعية إلا فى حالة الأزمات القصوى الفردية والاجتماعية التى تستدعى بعض الجدل حتى يمكن أن يتعادل الطرفان فى الأزمة حتى تصل الأمور بعد ذلك إلى ميزان الاعتدال. فغنى الأثرياء على حساب الفقراء يتطلب حق الفقراء فى أموال الأغنياء. وتسلط الحكام

---

(١) حفاظا على الإنسان، أبجدية الحوار ص١٦٥-١٧٦.

(٢) "نلتقى لخدمة الإنسان المستضعف المسحوق والممزق لكى نلتقى فى كل شىء، ولكى نلتقى فى الله فتكون الأديان واحدة"، وقد قال الإمام على "لا، لا يجتمع حب الله مع كره الإنسان"، السابق ص١٦٧.

(٣) السابق ص١٦٩.

(٤) السابق ص١٧٠-١٧١.

(٥) دراسات ص٢٥، أحاديث ص١٩١-١٩٤.

(٦) وذلك فى آية ﴿والذين هم يراؤون﴾، دراسات ص١٠٤-١٠٥، أحاديث ص٢٩٣.

(٧) "ولا شك أن بناء الإنسان بمقدار ما يتوقف على وجود المجتمع الصالح يعتمد على التربية الذاتية"، دراسات ص٢٩٤.

(٨) "أحاديث ص٨٥-٨٩/٣١٧.

يستدعى ثورة المحكومين[1].

وتتضمن أساليب التربية الإسلامية الأسلوب القرآنى فى الود والتعاطف والمحبة وليس أسلوب القهر والأمر والنهى[2]، واستنباط النتائج من المقدمات وإقامة ميزان العدل والالتزام بالعهود. ومن ثم يخلد الوطن، ويواكب حداثة العصر، ويجمع طاقات الأفراد والجماعات. كما تتوحد الثقافة دون تقسيمها إلى فروع وعلوم، والدخول فى مشاكل العصر مثل حوار الأديان، واحترام المؤسسات الدينية، والدفاع عن التعددية السياسية، واحترام حقوق الأقليات، وذلك يتطلب الاهتمام بالتثقيف الروحى، وتحرير المظلومين من استبداد الظالمين، وتحديث المصطلحات والقضايا وزوايا الرؤية.

لذلك كان الهدف من الشعائر التربية. التشهد لإعلان تحرير الوجدان الإنسانى من كل مظاهر القهر وولائه لمبدأ عام واحد يتساوى أمامه الجميع. والصلاة تربية للبدن وللنفس. والزكاة تطهير للنفس وحق الآخر وتنمية المجتمع. والصوم إحساس بفقر الفقراء وجوع الجوعى وحرمان المحرومين. والحج وحدة الأمة والمصير وطرح ما تعم به البلوى من احتلال وقهر وفقر وتجزئة وتبعية واغتراب ولامبالاة[3].

والتفسير يتجه نحو المجتمع كما يتجه نحو الفرد. فالإسلام نظام اجتماعى كما أنه نسق أخلاقى. وأهم قضية فى المجتمع هى العدل والحرية. العدل يمنع من وجود تفاوت شديد بين الطبقات، أغنياء وفقراء، والحرية تمنع من وجود نظام تسلطى. قهر من الحاكم إلى المحكوم[4]. وكل ما يحدث فى المجتمع من فقر وقهر وتخلف إنما هى من صنع البشر أنفسهم.

---

(١) الموت والحياة، السابق ص٩٩-١٠٠.

(٢) أساليب التربية الإسلامية، أبجدية الحوار ص١٨٩-٢٠٣.

(٣) أحاديث ص١٨٢-١٨٧.

(٤) وهكذا بالنسبة للحالات والأنظمة: شعب فقير، شعب متأخر، شعب جاهل، شعب عالم، شعب منتصر. هل أراد الله لهم الانتصار؟ هل خصص الله الشرق دون الغرب؟ هل أراد لفئة التأخر دون فئة؟ ... فإذن السعادة الاجتماعية والشقاء الاجتماعى، الفقر والمرض والجهل والهزيمة والانتصار والعلم والثقافة، كل حالة فى المجتمع من نتيجة عملنا المباشر، ولا يفرض علينا شىء أبدا إذا نحن أردنا ذلك"، دراسات ص٧٣.

التكذيب بالدين ليس نظريا بل تكذيب عملى، دع اليتيم وعدم الحض على طعام المسكين[1]. فالإيمان بالله هو الاهتمام بشئون الناس، إيمان تجريبى عملى، وليس إيمانا نظريا. ومن أصبح ولم يهتم بأمور المسلمين فليس منهم. فكيف تكون الآبار معطلة وبها مصالح الناس وفوقها قصر مشيد؟ رب البيت هو الذى يطعم من جوع ويؤمّن من خوف. يعطى الخبز والحرية بتعبير المعاصرين، "ما آمن بالله واليوم الآخر من مات شبعانا وجاره جائع".

فالصور القرآنية كلها عن الإنسان والحياة والمجتمع والكون إنما تهدف إلى تكوين المجتمع الفاضل[2]. لذلك كان الله إله المستضعفين والمحرومين[3]. وكانت أسوأ لحظات فى تاريخ البشرية هى لحظات الطغيان[4].

---

(١) السابق ص٩٨ وهو أيضا معنى ﴿وبئر معطلة وقصر مشيد﴾، ﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾. "والحقيقة أن الإيمان بالله وبالدين بالمعنى الصحيح يستلزم الاهتمام والعناية بخلق الله وشئون المجتمع ويوضع للناس وإلا فلا"، السابق ص٩٩. أحاديث ص٢٦٢-٢٦٩ "ينفى وجود الإيمان بالله واليوم الأخر هذا الحديث مع تجاهل شئون الجار، ومع عدم المبالاة بأوضاع الآخرين. فإذا لا يمكن أن يكون الإيمان إيمانا حقيقيا، والصلاة صلاة حقيقية إذا تجردت من الاهتمام بشئون الآخرين. وهذا يؤكد أن الإيمان بالله لا يمكن أن ينفصل عن محبة الناس، والاهتمام بشئون الناس، والسعى لخدمة الناس. وبناء على ذلك فالإيمان فى منطق الإسلام ليس إيمانا تجريديا لا يتجاوز القلب. بل إيمان يعيشه الإنسان فى علاقاته مع الآخرين"، أحاديث ص٢٦٤، وأيضا السابق ص٢٦٥-٢٦٩.

(٢) أحاديث ص١٩٥-١٩٧.

(٣) "الحمد لله الذى يؤمن الخائفين، وينجى الصالحين، ويرفع المستضعفين، ويضع المستكبرين، ويهلك ملوكا، ويستخلف آخرين. الحمد لله قاصم الجبارين، مبيد الظالمين، مدرك الهاربين، نكال الطاغين، صريخ المستصرخين"، السابق ص١٦٥.

(٤) "وأحط إنسانية هى الأنظمة الغاشمة، تنجم عن استغلال حق الملك والسلطان، عن امتصاص حقوق العمال وجور المعاهدات..". وقد قيل فى الأثر "أنا -أى الله- عند المنكسرة قلوبهم. أنا كنت عند المريض عندما عدته، وعند الفقير عندما ساعدته، ومع المحتاج عندما سعيت لقضاء حاجته"، "كل نصرة للمظلوم جهاد فى سبيله"، أبجدية الحوار ص١٦٨، "فمن الاستبداد إلى الاستعمار، ومن الإقطاع إلى الإرهاب الفكرى، وادعاء الوصية على الناس، واتهامهم بأنهم لا يفهمون. ومن الاستعمار الجديد إلى فرض المواقف على الأفراد والشعوب، فضغط اقتصادى أو ثقافى أو فكرى. ومن سياسة الإهمال لإبعاد الفرص عن الناس، بعض الناس، وعن المناطق، بعض المناطق، منها إلى التجهيل وحتى منع الصحة عن الناس وفرص التحرك والتنمية، صور وأشكال لسلب الحريات ولتحطيم الطاقات"،=

وأهم قضية اجتماعية هى الفقر وربما يضاف القهر. فالقهر فقر فى الحرية، والفقر قهر فى الرزق. وأهم مظهر من مظاهر التوحيد هو رعاية الفقراء[1]. ومن هنا أتت فضيلة التعاون بين الناس[2]. لذلك كان الإنفاق قيمة[3]. وهى تزيد على الصدقات والزكاة. فللفقراء حق فى أموال الأغنياء. ويكون الإنفاق بالعلم أو الخبرة وليس فقط بالمال. فآثار الرزق تتجلى فى الإنفاق. ودوران فائض رأس المال فى المجتمع والعلاقات الاقتصادية فى المجتمع تقوم على العدل وليس على أكل أموال الناس بالباطل[4].

ويتم استنباط الطبقات الاجتماعية من النص. وهى الطبقات الاجتماعية المحرومة، الضعفاء، والمرضى، والذين لا يجدون ما ينفقون أى الفقراء[5].

والله موجود للمضطهدين والمستضعفين والمنبوذين والمعذبين فى الأرض[6]. لذلك كانت رسالات الأنبياء ثورة على الظلم الاجتماعى والقهر السياسى والاستعباد الثقافى[7].

= أبجدية الحوار ص١٧١. "والقرآن الكريم له مع الظالمين موقف، وموقف أى موقف. فهو ينذر الإنسان بأن لا يركن إلى الظالم ولا يستند إليه ولا يعتمد عليه، ولا يتخذه عضدا فى الحياة"، أحاديث ص٢٠١.

(١) "الفقير يموت من الجوع، والفقير يموت من المرض، والفقير يموت من الجهل. الفقير يموت من قلة التغذية، الفقير يموت من عدم توفير وسائل السكن، وعدم وجود النور والهواء الكافى فى المساكن، الفقير يموت من عدم وجود الصحة فى القرى، الفقير يموت من عدم وجود طبيب فى القرية. الفقير يموت من عدم سلامة المياه. الفقير يموت من كثير من هذه المسائل وليس فقط لأجل الجواع. كل هذا موت، موت الناس لأجل الفقر"، دراسات ص١٠١-١٠٢.

(٢) وذلك فى آية ﴿ويمنعون الماعون﴾ أى التعاون، السابق ص١٠٥.

(٣) "الإنفاق"، أحاديث ص٥٣-٥٦/٦١-٧٦.

(٤) السابق ص٨١-٨٤.

(٥) السابق ص١١٢-١١٥.

(٦) السابق ص١٨٨-١٩٠.

(٧) "وكان شعيب يطلب التنكر إلى آلهة الأرض، للظالمين، للطغاة، لآلهة المال، لآلهة السموات. وكان يؤكد أيضا على العدالة فى الكيل والميزان، وعدم بخس الناس أشياءهم"، النبى شعيب مع قومه، السابق ص١٠٧.

وقد نزل الوحى تدريجيا على مستوى تطور الوعى الإنسانى ومساهما فى تطويره فى آن واحد. فالغاية من الوحى عملية تربوية تدريجية[1]. لذلك نزل الوحى منجما، مفرقا على مهل ﴿وقرآنا فرقناه على مهل﴾ حتى يأخذ الواقع الوقت الكافى للتغيير الاجتماعى ﴿ووقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾ حتى يكون الوحى السابق مجرد إعلان دون إحداث أى أثر فى الواقع. نزل على ثلاث وعشرين سنة، ثلاث عشرة سنة فى مكة لتربية الأفراد، وعشر سنين فى المدينة لتأسيس المجتمع[2]. وتدل أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر. كما يدل الناسخ والمنسوخ على أولوية الزمان والتطور. الواقع يسأل والوحى يجيب. لذلك بدأت كثير من الآيات بلفظ "ويسألونك... قل". والنسخ يعنى مواكبة الحكم للتطور فى الزمان، وتغير بتغير الواقع، من الأخف إلى الأثقل أو من الأثقل إلى الأخف طبقا للقدرات الإنسانية وعدم جواز تكليف ما لا يطاق.

ومع ذلك النص وحدة واحدة، جوهره واحد، رسالته واحدة، قصده واحد تحرير الشعور الإنسانى من كل مظاهر القهر المعرفى والسلوكى وإعلان كمال العقل وقدرته على التمييز بين الحسن والقبيح، واستقلال الإرادة وقدرتها على اختيار الحسن دون القبيح[3]. وخصوص السبب لا يعنى خصوص الحكم لأن السبب نمط مثالى يتكرر وبالتالى يتكرر معه الحكم وإلا تحول النص إلى مجرد تاريخ[4].

٥ـ التفسير والعلوم الاجتماعية.

لما كان الوحى موجها إلى الإنسان والمجتمع فإنه يتم تفسير الظاهرة الدينية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس الدينى الذى يقرر أن

---

(١) انظر ترجمتنا ودراستنا عن لسنج: تربية الجنس البشرى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

(٢) أحاديث ص١٢-١٤.

(٣) السابق ص١٧٨-١٨١.

(٤) السابق ص٢٩٣-٢٩٥.

معرفة الله واللجوء إليه واستمداد العون منه فى حالات الضعف والعجز والامتحان(١).

وفى علم أنثروبولوجيا الدين يتصور البشر الله كما يظنونه(٢). وتطور هذا التصور من التجسيم إلى التشبيه حتى وصل إلى أعلى درجات التنزيه فى الإسلام. وفى التحليل النفسى هواجس النفس هى "الوسواس الخناس" والعجز الجنسى له أسبابه النفسية(٣).

وفى علم تاريخ الديان تتم المقارنة مع باقى الظواهر فى المسيحية واليهودية بل والدينات الشرقية مما يجعل التفسير علميا تاريخيا وليس مجرد دفاع عن دين معين. فالقوانين التى تحكم الظواهر الدينية واحدة. فقد تشعبت المسيحية واليهودية إلى عدة فرق. كما يصنف القرآن الملل والنحل والديانات مثل المشركين واليهود والنصارى ويحدد علاقتها بالأمة(٤). ويستشهد بآيات من رسائل بولس وهى خارج الأناجيل الأربعة، ولها أهدافها الخاصة، وتتوقف على كون بولس صحابيا أم رسولا(٥).

وفى علم تاريخ الحضارات والثقافات المقارنة عرف اليونان واليهود والطبقات الاجتماعية والدينية ونفى الإسلام الطبقات طبقا للون أو العرف أو الدين أو الثروة وجعل الناس جميعا متساويين بفعل الخلق(٦).

وفى الحضارات المقارنة الآن يظهر التفسير ليبرز التحدى بين العرب والغرب خاصة قوة العلم(٧). ثم أتت أمريكا أخيرا للسيطرة على العالم، وآسيا وأفريقيا

---

(١) دراسات ص٢٦. وهو ما يوافق المثل الشعبى "الجعان يحلم بسوق العيش" أو "اللى يخاف من عفريت يطلع له".

(٢) "وكانوا يتصورون الله كما يظنون"، السابق ص٢٦-٢٧.

(٣) السابق ص٣٨-٤١/٤٥.

(٤) أحاديث ص٢٠٣-٢٠٦.

(٥) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٣٨-٣٩.

(٦) دراسات ص٦٣/٢٣٤.

(٧) السابق ص١٥٧.

وأمريكا اللاتينية وتشاركها روسيا[1]. فالحياة صراع. والصراع بين الإسلام وغير الإسلام قائم ومستمر فى جدل بين الأنا واللاأنا، بين الذات والموضوع[2].

ومع ذلك التفسير عالمى النزعة لأنه موضوعه إنسانى عام، لا فرق بين الأجناس والألوان[3]. وتبدأ النزعة الإنسانية العامة بالتضامن مع المسلمين كما هو الحال فى سورة الروم وفرح المسلمين بانتصار الروم على الفرس[4]. إن آلام المسلمين فى الفلبين وإرتريا والحبشة وتايلاند وسيام والمجر تستلزم يقظة الأمة وتجديد مذاهبها بما يتفق وطبيعة العصر من خلال تجديد المؤسسات الدينية وفى مقدمتها الأزهر بما له من حضور إسلامى واسع فى آسيا وأفريقيا، ومجلس البعوث الإسلامية وهيئات كبار العلماء من أجل تجديد موضوعات البحث ومناهجها ومخاطبة العالم بلغاته والتحول من القول إلى الفعل. فالشهادة لا تعنى تمتمة بالشفتين بل شهادة فعلية على الأمر الواقع من أجل تغييره[5].

والعلوم الطبيعية هى أيضا علوم إنسانية باعتبارها نظرة إلى الطبيعة. فالتفسير الكونى يتجه نحو العالم لأن العالم متجه نحو الإنسان. فالكون خلق من أجل الإنسان، والإنسان خلق فى الكون. الإنسان موجود فى العالم بتعبير الوجوديين المعاصرين فى الغرب. الكون قصيدة شعرية. كما أن القرآن يعكسه كصورة فنية فى الماء والزرع والنبات والحيوان والجبال والأنهار والمياه والشمس والقمر والكواكب والنجوم[6]. تهدف الآيات الكونية إلى غايات تربوية لا إلى أغراض علمية. الهدف منها التأثر فى النفس ودفعها نحو الخير[7].

---

(١) "اليوم أمريكا كم من الأرض ومن البلاد تحت سيطرة أمريكا؟ كثير..."، السابق ص٢٠٧.

(٢) السابق ص٢٠٨.

(٣) دراسات ص٧٥.

(٤) أحاديث ص١٦٠-١٦٢.

(٥) السابق ص٢٠٢-٢٠٣.

(٦) دراسات ٣٠-٣١.

(٧) "إن القرآن الكريم يستعرض هذه الآيات الكونية وغيرها لغايات تربوية لا أغراض علمية. فالقرآن كتاب هداية ودين وتربية، وليس كتابا للفيزياء أو الكيمياء أو علوم الطبيعة"، السابق ص١٧.

بل إن علم التوحيد أيضا علم إنسانى لأنه من تصورات البشر واجتهاداتهم. والتفسير قائم على التوحيد. ولا يعنى التوحيد الخروج عن العالم وتجاوزه والهروب منه بل الدخول فيه والالتحام به. فالتوحيد يقوى روح الواقعية فى الإنسان، ويدفعه إلى حرية الاختيار، وتحمل المسئولية[1]. وهذه دلالة "أسباب النزول"، أولوية الواقع على الفكر، والسؤال على الجواب، والإشكال على الحل[2]. والواقع هو الواقع الاجتماعى الفردى والعائلى والجماعى من أجل تغيير الواقع مثل وأد البنات. فرسالة السماء موجهة إلى الأرض، والوحى قصد من الله إلى الإنسان فالأولوية للدنيا على الآخرة. وشرط النجاة فى الآخرة الفرح فى الدنيا[3]. كل شىء فى الوحى يتفق مع مصالح الإنسان، الفرد والجماعة[4].

ليست الألوهية هدفا بعيد المنال بل هى حالة فى الحياة الفردية والاجتماعية وفى قوانين التاريخ. وهو ما يقارب مفاهيم الصوفية فى الوحدة، وحدة الشهود ووحدة الوجود[5].

---

(١) "هذا المعنى من التوحيد يقوى روح الواقعية فى الإنسان وينشط الإنسان فى حقل العمل حتى يعرف أنه كل ما يصل إليه فهو من نتيجة أعماله وأفعاله. فإذن المجتمعات المتأخرة هم أرادوها خطأ أو عمدا. والمجتمعات المتقدمة هم كونوها عمدا أو خطأ نتيجة لعمل الإنسان"، دراسات ص٧٤. "وإذا نجد فى المجتمعات شيئا من النقص أو الانحراف أو من التفكك أو من الجهل والفقر والمرض وأمثال ذلك فلا شك أن كل هذا بما كسبت أيدينا. نحن أردنا، عالمين أو جاهلين، لكن من صنع أيدينا. نحن صنعنا المجتمعات، ونحن خلقنا أساليب الحكم فى المجتمعات، وتحمل الشعب المسئوليات هو الذى يخلق التخلف أو التقدم"، السابق ص١٠٠.

(٢) السابق ص٨٧-٨٩.

(٣) ﴿ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾، السابق ص٩١.

(٤) "فعل شىء ينسجم انسجاما واقعيا مع الإنسان ومع مصالح الإنسان، يبقى ببقاء الإنسان، ويخلد بخلود الإنسان. وكل شىء لا ينسجم مع الإنسان انسجاما واقعيا يطلع مدة ثم يموت"، السابق ص٩٥.

(٥) "فإذن الله الكبير الكبير معنا وفى قلبنا وأقرب إلينا من حبل الوريد، وبمرآنا ومسمعنا إذا خاطبناه يسمع فى أية ساعة وأى مكان وفى أى حالة قل الله وكفى يقول لك لبيك، قريب إليك"، دراسات ص٢٩. "فالله يملأ وجودنا وكوننا وأفعالنا. هذا هو معنى الله"، السابق ص٣١.

٦- الحوار الوطنى والتحديث الفكرى.

وينعكس التوحيد فى وحدة الأمة والوطن، والحوار بين تياراته المختلفة. فالتوحيد، وحدة فى تنوع ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾، ﴿ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾. فلبنان وطن واحد، لكل اللبنانيين بصرف النظر عن الطائفة والعرق والمذهب. فالتعددية هى الأساس. لبنان تجربة نموذجية للتعددية والاختلاف داخل الوطن الواحد[١]. لبنان وطن المضطهدين فى كل مكان ومأمن الخائفين[٢]. ثروته فى الإنسان وفى المجتمع وفى التاريخ، بلد الإنسان والإنسانية. الوطنية من أشرف الأحاسيس ولكنها إذا تحولت إلى عنصرية أصبحت بغيضة[٣]. وحدة الأمة أمانة الله. وحدة لبنان يوم استشهاد الحسين فى عاشوراء واستشهاد المسيح، يوم البطولة والشهادة والفداء[٤]. فالحرب غريبة على ثقافة لبنان وتعايش أبنائه. وهى وفلسطين وطن واحد عاصمته القدس.

ويكون الحوار أولا مع الشيعة ومرجعياتهم العليا أولا. فالحوار مع النفس له الأولوية على الحوار مع الآخر[٥]. فالشيعة ليسوا فرقا متخاصمة ولا مرجعيات متنافسة. تجمعهم وحدة العقائد والهدف والمصير[٦].

ثم يكون الحوار ثانيا مع السنة وعلماؤهم للتأكيد على وحدة الأمة وتعددها فى آن واحد. والخلاف بينها فى المواقف السياسية التى انعكست بعد ذلك فى فهم العقائد مثل الإمامة. الخلافة سلطة زمنية لا تهدف إلى الحكم بل إلى خلق مجتمع سليم، ولاية عن الرسول. هى التى تحقق المصالح العامة التى نزل بها الشرع فى

---

(١) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص١٦-١٧ "ونحن فى لبنان، فى هذه الواحة النموذجية"، السابق ص٤١.

(٢) السابق ص١٦٧/١٧٤-١٧٦.

(٣) السابق ص١٧٣.

(٤) وحدتنا... أمانة الله"، السابق ص١٧٧-١٨٧.

(٥) ﴿ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا﴾، دراسات ص٩١.

(٦) أضواء وتأملات، السابق ص١٥/١٨. فقه الشيعة ص٢٠-٢٢.

الزمان والمكان[1]. ويتم الحفاظ على وحدة المسلمين عن طريق توحيد الفقه، والمساعى المشتركة، والمحافظة على الأهداف الشرعية المحضة والأهداف الاجتماعية والأهداف الوطنية[2].

ويكون الحوار ثالثا مع نصارى لبنان. فالوطن للجميع[3]. لقد ساهم النصارى فى بلورة الثقافة العربية كما ساهم الإسلام فى بلورة الثقافة اللبنانية منذ انتشار الإسلام وحتى الآن[4]. ازدهرت اللغة العربية، وظهر رواد النهضة العربية لإحياء اللغة والحفاظ على نقائها دون الألفاظ المعربة، وتدوين القواميس والمعاجم وسير الأدباء.. حرص لبنان على أصالة الإسلام وتفاعل معها أخذا وعطاء. كما حدث تفاعل بين الروحية والمادية، جمعا بين المسيحية واليهودية. كما صب الدين فى شئون المجتمع وأصبح جزءا من تاريخ العرب والمسلمين، وتكيفت الشريعة مع البلدان والأقطار والأمصار.

وبعد الحوار الوطنى يأتى التحديث الثقافى. بل إن الحوار نفسه أحد مظاهر التحديث الثقافى، والتحديث الثقافى أحد نتائج الفكر الحوار الفكرى. ومن ثم كان التحدى كيف يمكن إعادة صياغة الإسلام وفهمه ضمن روح القرن العشرين[5]. فبصرف النظر عن التحديد الدقيق لمعنى الثقافة فإن الإسلام الثقافة هو المخزون النفسى الذى ترسب فى وعى الناس يحدد لهم تصوراتهم للعالم ومعاييرهم للسلوك، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس ومحاسبة على الأفعال. وهى تصورات ثابتة فى جوهرها وإن كانت متغيرة فى صورها. تتسم بالثبات والشمول والحركية (الدينامية)، تجمع بين الأصالة والتحديث أى بين الثابت والمتحول. وكلها ثقافة

---

(١) أضواء وتأملات، السابق ص١٩-٢٠.

(٢) فى سبيل وحدة المسلمين، كتاب موجه إلى مفتى الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، السابق ص١٥٩-١٦٤.

(٣) أضواء وتأملات، السابق ص١٦.

(٤) الإسلام والثقافة، السابق ص١١١-١٣٦.

(٥) "الإسلام وثقافة القرن العشرين"، السابق ص٤٣-٧٤.

واحدة تتم من منظور الوحدة، وحدة المعرفة الإنسانية. وإذا كان القدماء قد برعوا فى العلوم الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى وفى العلوم الطبيعة كالطب والصيدلة والكيمياء والفيزياء والمعادن، وفى العلوم الإنسانية، الأدب والفلسفة والشريعة وغيرها فنحن المحدثين قادرون على استئناف الشوط بتجاوز الثقافة الغربية كما تجاوز القدماء الثقافات القديمة، اليونانية والرومانية غربا، والفارسية والهندية شرقا.

ولا يوجد تحديث ثقافى أو نهضة معاصرة إلا بعد مراجعة الاستشراق، وتحرير صورة العرب والمسلمين من أسر الذهن الغربى لها، مثال ذلك كتاب هنرى كوربان "تاريخ الفلسفة الإسلامية"[1]. وبالرغم من الاحترام الكامل للمستشرقين كبشر وتقديرا لجهودهم ومعرفتهم بالأصول الإسلامية، ولقائهم مع علماء المسلمين إلا أن الصواب يجانبهم أحيانا نظرا لأنهم يرون الأمور من الخارج ويحكمون عليها ولا يعيشونها مثل تصور كوربان مثلا لعلاقة الظاهر والباطن وإيغاله فى الباطنية وفى تأويل للسبعة أحرف، وفواتح السور، ولتصوره للإمام، وتواصل النبوة فى تواز مع التاريخ الإنسانى وفى حكمه على الولاية وخروجها عن النص ومصدرها الواقع النفسى والاجتماعى لإحدى فرق المعارضة السياسية، وفى المقارنة بين التصوف والتشيع، والتوحيد شبه الكامل بينهما، ومفاهيم القطب والإمام الغائب، وجر ذلك كله إلى مبدأ الباطنية.

ولا تنشأ النهضة الجديدة إلا بانتشار مؤسسات علمية بحثية جديدة، ومعاهد عليا لدراسة الثقافة الإسلامية لتجاوز النشاط الثقافى إلى البحث العلمى[1].

٧- هل يمكن تطوير منهج التفسير؟

لما كان التطور سنة الحياة ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾، وكانت روح الإمام مازالت سارية فى التاريخ فإن منهج التفسير لديه هو البداية وليس النهاية. هو

---

(١) مع المستشرق هنرى كوربان، السابق ص٧٩-١١٠.

الإعلان عن الطريق وليس السير فيه إلا خطوات بقدر الاسترشاد. إن مهمة جيل قادم هو تطوير منهج الإمام فى التفسير من داخله وليس من خارجه، بدفع روحه إلى الأمام، خطوات أبعد حتى يزدهر العلم ولا يتحول إلى تقليد، تقليد الخلف للسلف بل إلى تجديد، تجديد الخلف للسلف. بل إن تلك أيضا سنة الأنبياء، أصحاب الرسالات. الجوهر واحد، التوحيد، وصياغاته وتجلياته متعددة، وحدة القصد والهدف وتعدد المراحل والتحققات العينية.

ويمكن تطوير فكر الإمام السيد موسى الصدر من أجيال تالية له وبنفس الروح حتى لا يتكرر فكر الإمام ويتوقف والزمن يتطور ويمر. إن أعظم تحية للإمام هو تطوير فكره وتحديثه وتجاوز بعض جوانب فكره المرتبط بالظروف الوقتية والبيئية. ومنها:

١- معرفة الحقيقة مسبقا دون البحث عنها. وهو الفرق بين المؤمن والفيلسوف، بين المتكلم والحكيم. المؤمن يعرف الحقيقة ويعبر عنها ويبلغها للناس. أما الفيلسوف فيبحث عنها بالفعل حتى يصل إلى ما وصل إليه النقل. لذلك كتب الفلاسفة "حى بن يقظان" للدلالة على تطابق العقل والوحى. ومن ذلك الدفاع عن الرسول فى حادثة زيد وزينب[٢]. ولا ضير فى أن يشعر الرسول كإنسان بما يشعر به سائر البشر. وأمور القلب لا سيطرة للإنسان عليها "سبحان الله مغيّر القلوب". وعقائد الشيعة جاهزة، حقائق مطلقة لا خلاف حولها.

٢- يختلف أسلوب الداعية عن أسلوب الفيلسوف، ومنهج الداعية عن منهج الفيلسوف. الداعية يريد الإقناع، إقناع الآخرين بما يحمل من حق. والفيلسوف يريد البرهان وإثبات أن ما وصل إليه يطابق العقل والواقع. وقد يرجع السبب فى ذلك إلى نوعية الجمهور ونوعية المنبر. فالجمهور من العامة. لا يتحمل إلا تقوية الإيمان. والمنبر هو الإذاعة أو المنتدى الثقافى أى المنبر العام وليس المنبر الخاص،

---

(١) تعزيزا للقيم الروحية، السابق ص٧٥-٧٧.

(٢) أحاديث ص١٦٣-١٦٦، أبجدية الحوار ص ٨٦-١١٠.

الجامعة أو مراكز البحث. والداعية هو صاحب الرسالة، وحامل الأمانة، ومبلغها للناس[1].

٣- وهو مازال تفسيرا طوليا يأخذ السور والآيات واحدة تلو الأخرى حتى لو تفرقت الموضوعات، لم يصل بعد إلى "التفسير الموضوعى" للقرآن كما حاول الشهيد محمد باقر الصدر[2]. ليست القسمة السور الطوال والسور القصار، أو المدنية والمكية بل وحدة الموضوعات حول الإنسان والمجتمع والحياة[3].

٤- وبالرغم من الإحالة بين الحين والآخر إلى التحليل الاجتماعى إلا أن التفسير الاجتماعى ليس حاضرا حضورا غامرا. وتظهر الإيمانيات أكثر كما هو الحال عند الصوفية. صحيح أن "أحاديث السحر" حديث الروح فى رمضان، ولكن رمضان يعنى البعد الاجتماعى بالإضافة إلى البعد الروحى. العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان مثل العلاقة الروحية بين الإنسان والله. فالتصوف العملى أنفع للناس من التصوف النظرى[4]. لذلك لم تظهر أيديولوجية إسلامية كاملة تتضمن برامج سياسية واجتماعية وثقافية شاملة كى تتحاور مع باقى الأيديولوجيات السياسية، القومية والليبرالية والماركسية.

٥- مازال يغلب على فكر الإمام بعض البراهين الخارجية مثل المعجزة على صدق الرسول. الإعجاز الأدبى والتشريعى نعم، جماليات الصورة وموسيقى الخطاب والتشريع الفطرى والشريعة الطبيعية تبرهن على صدق الرسالة أى تطابقها مع الواقع، والرسول مجرد مبلغ لها ومعلن عنها. لا يهم إذا كان موسى قد غرق أم أن جسده لم يغرق. إذ لا يمكن التحقق من ذلك إلا ببحث تاريخى صارم لا يمكن القيام

---

(١) لذلك تتصدر المجموعات الثلاثة آية ﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين﴾، دراسات للحياة ص٥، أحاديث السحر ص٥، أبجدية الحوار ص٤.

(٢) Hassan Hanafi: Method of Thematic interpretation, Islam in the modern world, Dar Kebaa, Cairo, Egypt 2000, vol. I p. 484-509.

(٣) تنقسم "أحاديث السحر" إلى طوال السور وقصار السور.

(٤) أحاديث ص٩٠-٩٦. "المؤمنون"، السابق ص١٤٢-١٤٥.

به لصعوبة الرواية عن الواقعة أو التجريب عليها. يكفى دلالته نجاة المؤمنين وهلاك الكافرين[1]. وكذلك موضوع الإسراء والمعراج الذى اختلف فيه القدماء، بالجسد أم بالروح[2]. دلالتها التأمل فيما وراء الحس للعودة إلى العالم. ففى ليلة الإسراء فرضت الصلاة وتم تكييفها طبقا للقدرة الإنسانية طبقا لمبدأ عدم جواز تكليف ما لا يطاق. وكذلك قصة خلق الإنسان لا يمكن معرفتها من النص الدينى الذى لا يهدف إلى الكشف عن حقائق علمية بل يصور الكون طبقا لرسالة الإنسان فيه، خلافة الإنسان فى الأرض وتعميره لها وإصلاحه فيها. وتحمله المسئولية وأدائه الأمانة وممارسة اختياراته[3].

٦- مازال يغلب على فكر الإمام بعض الجوانب الغيبية مثل أمور المعاد. فهى من السمعيات التى يعتمد يقينها على مجرد الخبر وليست من العقليات التى يعتمد يقينها على البرهان. مثال ذلك تفسير الجن فى مقابل الإنس، والحديث عن الجن وإبليس والملائكة رواية وليس مشاهدة بالحس أو برهانا بالعقل[4]. وكذلك أمور السحر لتفسير الوسواس الخناس، والنفاثات فى العقد[5]. والكوثر فى الجنة لا سبيل إلى معرفته إلا بالسماع[6]. وكل أمور المعاد تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وظيفة المعاد مد آفاق النفس إلى المستقبل وذلك مثل تفسير سورة الفيل[7]. وكذلك قصة الخلق موضوعها العلم الطبيعى وطبقات الأرض ونشأة الكون وليس النص[8].

بل إن الإيمان بالغيب يصبح أحد موجهات التفسير ومقاصده، والإيمان بمقاصد الشريعة أولى. الإيمان بالغيب ليس إيمانا بشىء بل هو مد آفاق فى

---

(١) "القرآن معجزة الرسول"، أحاديث ص٩-٢٨.

(٢) الإسراء، السابق ص١٢٩-١٣٢.

(٣) السابق ص٣١-٣٥.

(٤) دراسات ص٣٤-٣٨، أحاديث ص٣١٩-٣٢٠، أبجدية الحوار ص١١٩-١٢٧.

(٥) دراسات ص٤٦-٤٧، أحاديث ص٢٩٧-٣٢٠.

(٦) دراسات ص ٩٠-٩٦، مفهوم المعاد، أحاديث ص٧٧-٨٠.

(٧) دراسات ص١٠٧-١١٢، أحاديث ص١٤٦-١٥٠/٢٤٨-٢٥٣/٢٧٠-٢٧٥.

(٨) الخلق، أحاديث ص١٢١-١٢٤.

الشعور الإنساني للبحث عن المجهول وعدم التوقف على المعلوم والوقوع في القطعية بالانتهاء إلى الحقيقة دون التجاوز المستمر[1]. والصلاة لا تهدف إلى الإيمان بالغيب بل إلى الحفاظ على الوقت وأداء كل فعل في وقته، وتربية الجسد بالحركات الجسدية والروح بالتأمل الباطني، وتقوية روح الجماعة، وعرض أموال المسلمين في خطب الجمعة والعيدين[2].

٧- مازال يغلب على فكر الإمام بعض الجوانب الإلهية. صحيح أن الإلهيات تنعكس في الإنسانيات، ولكنها أحيانا تبدو مستقلة، عالما بذاته، حقائقه في ذاتها وليست صورا تعكس واقعا إنسانيا، وتجارب بشرية معاشة، فردية واجتماعية. يبدو فكر الإمام أقرب إلى علم أصول الدين منه إلى علم أصول الفقه، ومن العقيدة أكثر منه إلى الشريعة. والقدسية لا تأتي من المكان ولا من الزمان. إنما هما حاملان للوحي وميدانان لتحققه. كل الأماكن متساوية في القيمة أي في القدسية لا فرق بين المسجد وخارجه فقد جعلت الأرض كلها مسجدا. ولا فرق بين شهر وشهر أو عام وعام فكل الأزمنة أوقات للفعل[3]. فمكة والمدينة مكانان للبعثة وليس لهما قدسية خاصة. والشعر هو الجامع بين الألوهية والأرض.

٨- ويمكن تجاوز الطائفية من أجل وحدة الرؤية للأمة. فلا توجد عقائد للتشيع وأخرى لأهل السنة. فالاجتهاد ليس مقصورا على التشيع بل عرف عنهم عصمة الإمام وقول الإمام المعصوم مصدرا من مصادر التشريع. والمرجعيات قد تتحول إلى طبقات علمية متتالية يقلد بعضها بعضا. والحج ليس خاصا بالشيعة ولا مكة والكعبة. ويمكن تصحيح مواقف المستشرقين في دراساتهم عن الشيعة وليس شبهاتهم كلها حول الإسلام[4].

٩- وربط التفسير بالعلم يبدو في الظاهر أنه يجعل التفسير عصرياً، فهم

(١) السابق ص٣٦-٤٢.

(٢) "الصلاة"، السابق ص٤٣-٥٠.

(٣) دراسات ص٦٤، أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٣٠-٣٥.

(٤) أضواء وتأملات، أبجدية الحوار ص٢٠-٤١، مع المستشرق هنري كوربان، السابق ص٨٣-١١٠.

الآيات طبقاً لآخر مكتشفات العلم الحديث. وفى الحقيقة أنه يربط الحقائق الأبدية بالتغيرات فى فهم الطبيعة. حقائق العصر ثابتة فى حين أن حقائق العلم متغيرة. فكيف يتم تفسير الثابت بالمتحول؟ لا يهم الدين إن كان يتنافى مع العلم الحديث أم لا. فالعلم متغير والدين ثابت. إن كل الأدبيات التى تسمى التفسير العلمى للقرآن تبدو فى الظاهر تحديثاً ولكنها فى الحقيقة تأخير لأنها أولاً توحى للمسلمين بأن القرآن حوى كل العلم ومن ثم فلا داعى للتعلم مادام القرآن قد قدم العلم قبل جهود العلماء المحدثين. وتعنى ثانياً أن الغرب هو مكتشف الحقائق وأن مهمة المسلمين فقط تبرير العلم الغربى بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. الغرب يبدع العلم، وعلماء الغرب يجتهدون فى اكتشاف قوانين الطبيعة ونحن ننقل العلم الغربى دون جهد. يقتصرنا عملنا على التوفيق. وننال الحسنيين، ونسجل هدفين: الدنيا والآخرة، العلم من الغرب، والإيمان من لدنا. فى حين أن الغرب كسب جولة واحدة، العلم والدنيا ولكنه أضاع الشق الثانى، الإيمان. فنحن أفضل من الغرب جمعنا الدين والدنيا، والغرب عكف على الدنيا وحدها وترك الدين. وكانت النتيجة أنه خسر الدين والدنيا معاً.

العلم موضوع محايدا لا يدعو إلى الإيمان ولا ينفّر منه. والأوكسجين والجبال كلها موضوعات علمية وإن استعملها القرآن استعمالاً شعريا لتقريب الإنسان من الطبيعة والطبيعة من الإنسان[1].

الدين والعلم ليسا نسقين معرفيين متمايزين، الدين للأخلاق والسيطرة على انفعالات النفس والعلم للمنفعة والسيطرة على قوانين الطبيعة[2]. قد ينشأ الدين من فوارق اجتماعية عسيرة فيكون تعويضاً عن أوضاع القهر والحرمان. كما ينشأ فى ظروف عجز المعرفة البشرية على السيطرة على قوانين الطبيعة كقيم اللجوء إلى

---

(١) مثل تفسير ﴿والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون﴾. بالأبخرة السديمية دراسات للحياة ص١٦ و﴿ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون﴾، السابق ص١٧. "غنى اليوم أمامنا صرح من العلم..." السابق ص٩٤، قوة ضغط الجو السابق ص٢٧٥.

(٢) أحاديث ص٢١-٢٢.

الآلهة واستدعاء الأرواح. العلم والدين ليسا توأمين منذ خلق الإنسان بل هما على التبادل يقوم الدين بدور العلم ثم يرث العلم الدين[1]. ثم يصبح العلم هو الوسيلة لدراسة الدين فى جوانبه النظرية والتشريعية. لقد تطور الدين نفسه من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، ومن دور الطفولة إلى دور الصبا إلى دور الرجولة حتى استقلت الإنسانية وأصبح العقل قادراً على فهم قوانين الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لصالحه. يبدد العلم الأوهام القديمة. ولا يوجد تقسيم عمل بين الدين والعلم وتوزيع الصلاحيات حتى لا يعيش الإنسان فى ازدواجية معرفية، الدين للنفس والعلم للطبيعة. فالعلم قادر على معرفة خبايا النفس وأسرار الطبيعة. الدين طريق سهل ومباشر للعامة كى تعيش حياة فاضلة. أما الخاصة فيحتاجون إلى برهان العلم ﴿قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى﴾. يستطيع العلم أيضاً سبر المجهول. فى حين أن العلم هو الانتقال من المجهول إلى المعلوم وإعطاء البرهان عليه. ولا يكفى فيه قياس الغائب على الشاهد كما يفعل الدين فى قياس الشبه. ثنائية العلم والدين تقتضى التوفيق بينهما فى حالة التعارض، توفيق الدين على العلم وإلحاق الثابت بالمتحول فيقضى على الدين ويصبح تابعاً للعلم كما يفعل أنصار الاتجاه العلمى المادى المعاصرين[2]، أو توفيق العلم على الدين، وإلحاق المتحول بالثابت مما يقضى على العلم ويجعل برهانه خارجه فى القطع والإيمان وليس فى البحث والبرهان كما يفعل أنصار التفسير العلمى للقرآن.

١٠- ويمكن تجاوز تقليد القدماء من المفسرين والفقهاء والأئمة الأطهار إلى تجديد المحدثين[3]. فلا يوجد شىء تم إلا ويمكن أن يتم ما هو أكمل منه. ولا يتحقق شئ إلا ويمكن أن يتحقق أفضل منه. فالسعى نحو مزيد من الكمال سنة كونية. التفسير لا حدود له طالما أن تطور الزمان لا نهاية له. لذلك كان يمكن إعادة

---

(١) السابق ص١٢٥-١٦٨. "الدين والعلم"، أبجدية الحوار ص١٣٧-١٥٨.

(٢) مثل يوسف مروة، صادق العظم.

(٣) يُحال إلى تفسيرات القدماء مثل "تفسير الصافى" للكاشانى، و"الدر المنثور" للسيوطى، و"نور الثقلين". دراسات ص٢٢.

بناء التراث كله وليس فقط إعادة تأويل مصدر الأول. فقد تحجر التراث وتكلس وتقدس وفى حاجة أيضاً إلى إعادة بنائه على وجه آخر بحيث يكون دافعاً على التقدم وليس معوقاً للتخلف. صحيح أن التفسير يذكر جلال الدين الرومى وابن سينا ولكنه لا يعيد بناء الأنساق الموروثة فى الكلام أو الفلسفة أو التصوف أو الأصول[1]. صحيح أنه يشار إلى التراث العلمى نظراً لحاجة الأمة إلى العلم ولكن التراث أعم وأشمل؛ يضم التراث الكلامى والفلسفى والأصولى والصوفى والأدبى[2].

إن اختفاء الإمام كشخص لا يعنى اختفاءه كفكر. وقد يعود الإمام إن لم يكن بشخصه بل بمنهجه ورؤيته وأثره على أجيال قادمة.

---

(١) أحاديث ص١٥٦/٣٠٨.

(٢) يشار إلى اصطفان أول مترجم فى الكيمياء، وابن ماسرجيس، وتيوفيل بن توما الرهاوى، وجورجيس بن بختيشوع، وابنه بختيشوع، وعيسى بن شاهلافا وجبريل بن بختيشوع وابن المقفع، وعمر بن المنجم وابن محمد وأبو يحيى البطريق، ص٥٧-٧٤، أبجدية الحوار، الإسلام وثقافة القرن العشرين.

من القصد إلى الفعل

محاولة لإعادة بناء "مشكلات الحضارة" عند مالك بن نبى
(١٩٠٥-١٩٧٣)
بمناسبة مرور ثلاثين عاما على وفاته

١- تطوير الإصلاح من جيل إلى جيل.

إن مهمة الجيل الحالى من الإصلاحيين هو تطوير الجيل الماضى وليس تقريظه ومدحه ﴿قتل الخراصون﴾. فالمدح يميت، والقراءة تحيى. التقريظ ينهى، والنقد يبدأ. وكما طور مالك بن نبى عبد الحميد بن باديس، وكلاهما من قسطنطينة كذلك يطور الجيل الحالى مالك بن نبى[1]. وهذا هو حق الأستاذ على التلميذ، وواجب التلميذ تجاه الأستاذ. ولا تقلل القراءة النقدية من الجيل الحالى من قيمة الجيل الماضى بل تغنيه وتوسع آفاقه، وتحكم خطابه، وتبلور أهدافه، وتوضح مقاصده.

هكذا فعل الأنبياء والرسل. رسالتهم واحدة وأساليبهم وشرائعهم مختلفة. الرسالة التوحيد، وتطورها فى الخطاب. لا فرق بين رسالة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، تحرير الوعى الإنسانى من قهر الطبيعة والمجتمع وطرقهم فى التعبير وصياغتهم للشرائع مختلفة. مقاصد الشريعة واحدة، تحقيق المصالح

(*) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزائر ١٨-٢٣ أكتوبر ٢٠٠٣.

(١) حضور ابن باديس فى مذكرات شاهد قرن حضور باهت. ولا يُذكر إلا كبلدياته من قسطنطينة.

العامة وطرقها متباينة، الطاعة فى اليهودية، والمحبة فى المسيحية، والعدل فى الإسلام. وطبائع الرسل متباينة: نوح الغاضب، وإبراهيم المحاور، وموسى صاحب الشريعة، وعيسى الداعى للمحبة، ومحمد المعلن استقلال الوعى الإنسانى عقلا وإرادة. لذلك قال السيد المسيح "ما جئت لألغى الناموس بل جئت لأكمله". كما أن القرآن أتى مصدقا للكتب السابقة ومهيمنا عليها.

ويعنى "من القصد إلى الفعل" تحويل فكر مالك بن نبى من المقاصد والأهداف وحسن النوايا إلى تحقيقها بالفعل فى صياغات نظرية محكمة. يعنى نقل الفكر الإصلاحى كله من مرحلة الأفغانى حتى مالك بن نبى، مرحلة الخطابة والصحافة والصحوة وحشد الجماهير إلى مرحلة التحليل والبحث العلمى مع أخذ التغير فى الزمان والمكان والبيئة الثقافية فى الحسبان. فقد امتدت الحركة الإصلاحية على مدى قرنين من الزمان أو يزيد. واتسع نطاقها، وشملت عدة ثقافات ولغات عربية وإسلامية وغربية، أفريقية وأسيوية بل وأوروبية. فالمصلح لا يعرض المصلح بل يعيد قراءته ويطوره حتى يتراكم الإصلاح ويتحول إلى تيار فكرى عام بصرف النظر عن أشخاص المصلحين.

يقوم جيل جديد بإعادة قراءته وتطويره بعد ثلاثين عاما وقعت فيه أحداث كبرى، وهو ابن الأحداث منذ ١٩٧٣ حتى ٢٠٠٣. فقد اندلعت حرب أكتوبر قبل وفاته بخمسة وعشرين يوما دون أن يتمثلها أو يشير إليها وهو فى مرضه الأخير. ثم حدثت زيارة القدس فى نوفمبر ١٩٧٧ وتوقيع معاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨ ومعاهدة السلام فى ١٩٧٩ بين مصر وإسرائيل، واندلاع الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، واغتيال السادات فى أكتوبر ١٩٨١ وتغير الحكم فى مصر من الجمهورية الثانية إلى الجمهورية الثالثة، وغزو جنوب لبنان واحتلال بيروت فى ١٩٨٢، وضرب المفاعل النووى العراقى فى ١٩٨٤ ثم معاهدة وادى عربة بين الأردن وإسرائيل، ثم اندلاع انتفاضة الحجارة فى ١٩٨٧، ثم العدوان العراقى على الكويت فى ١٩٩٠، والعدوان الأمريكى على العراق فى ١٩٩١، وانهيار المعسكر

الشرقى ونهاية نظام القطبين فى ١٩٩١، ثم العدوان الثانى الأمريكى على العراق فى ١٩٩٨، واندلاع انتفاضة الأقصى المسلحة فى ٢٠٠٠، وتفجيرات واشنطون ونيويورك والاحتلال الأمريكى لأفغانستان فى ٢٠٠١، ثم الاحتلال الأمريكى للعراق فى ٢٠ مارس ٢٠٠٣، واندلاع المقاومة العراقية حتى الآن.

كان مالك بن نبى بالنسبة لجيلنا مفكرا إسلاميا تقدميا إصلاحيا، رافدا مستقلا عن سيد قطب والإخوان بعد صدامهم مع الثورة. التقيت به فى أوائل السبعينات عام ١٩٧٢ عندما حضر إلى أمريكا بدعوة من رابطة الطلبة المسلمين إلى فيلادلفيا وقابلته مع عبد الحميد بو سليمان وأنيس أحمد فى بيت أحدهما. وقدمته فى محاضرته فى جامعة تمبل. تعلمت منه أن فصل باكستان عن الهند كان مؤامرة بريطانية هدفها عزل الإسلامى فى باكستان عن محيطه الطبيعى فى الهند بعد الاعتراض على تحليله بأن ذلك كان من فعل الشيطان، لأن الشيطان لا يدخل فى العلوم السياسية. وكنا مغرمين بإنشاء الدولة الإسلامية فى باكستان وبانفصالها عن الهند، ومتأثرين بمحمد إقبال والمودودى، ومعجبين بمحمد على جناح. ويمكن القول بأن مؤلفاتى الشعبية هى استئناف لفكر مالك بن نبى بنفس الهموم. وقد صدرت معظمها بعد وفاته[1].

ويغلب على الخطاب روح الحركة الإصلاحية التى جسدتها الكتابات "الإخوانية". فمالك بن نبى فى النهاية مناصر لعبد الحميد بن باديس. والجيل الحالى من الإصلاحيين الجزائريين هم تلاميذه بطريقة أخرى. ويشير مالك بن نبى إلى عبد الحميد فى بعض كتبه. بل ويشير إلى أصول الحركة الإصلاحية ومصادرها الأولى عند الأفغانى ومحمد عبده والكواكبى ومحمد إقبال وإن لم يذكر حسن البنا وسيد قطب لعلاقته بالثورة المصرية التى عادت الإخوان منذ أزمة مارس ١٩٥٤.

(١) وهى: قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر ١٩٧٦، جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر ١٩٧٧. الدين والثورة فى مصر ١٩٨٩، هموم الفكر والوطن جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر ١٩٩٨، حصار الزمن جـ١ الماضى، جـ٢ المستقبل، جـ٣ الحاضر أ- مفكرون عرب معاصرون ب- مشكلات معاصرة ٢٠٠٤.

ويشير إلى حركات الإصلاح الحديثة إلى ينتسب إليها[1]. ويخرج من مآسى المسلمين المعاصرين وفوضى العالم الإسلامى الحديث. ويبشر ببواكير نهضة جديدة بإتباع طرق جديدة للفكر والممارسة وبعثه الروحى. والإصلاح دعوة للتغيير[2]. فقد نشأت حركة الإصلاح فى الجزائر من أجل التحرر والاستقلال ضد الاحتلال والتخلف.

والمسلم له دور رسالة فى الثلث الأخير من القرن العشرين[3]. مما يدل على الإحساس بالعصر وضرورة القيام بالرسالة فيه. فالإصلاح ليس النظر بل إصلاح العمل، ليس فقط إعادة فهم بل تنشيط فعل وحشد طاقة.

٢ـ المؤلفات والأسلوب.

وكثير من المؤلفات مقالات تجميعية تم نشرها فى الصحف. وأحيانا تم تجميعها بأكثر من عنوان. ويتم فى بعض المؤلفات التنبيه على عنوان الكتاب ومضمونه. ويكون التنبيه من المؤلف أو المترجم[4]. وأكثر المؤلفات كتب لها بنية محكمة غير العناوين الافتراضية التى القصد منها وضع المقالات المتشابهة تحت موضوع واحد. وأقل المؤلفات تجميع لمقالات صحفية نشرت أغلبها فى مجلة "الثورة الأفريقية"[5].

---

(١) فى مهب المعركة، الفصل الثانى، النهضة: حركة الإصلاح، الحركة الحديثة ص٤٥-٧٣، فوضى العالم الإسلامى الحديث، العوامل الداخلية والخارجية ص٧٥-١١٧، الطرق الجديدة ص١٣٩-١٦١، بواكير العالم الإسلامى ص١٦٣-١٧٨. المثال الروحى لعالم الإسلام ص١٨١-١٨٦.

(٢) مالك بن نبى: من أجل التغيير.

(٣) مالك بن نبى: دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٤) ١- وجهة العالم الإسلامى، تنبيه (المؤلف) ص١٥. فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج) ص١. ٢- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ص٧.

(٥) الكتب المؤلفة هى: ١- الظاهرة القرآنية، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة، ٣- وجهة العالم الإسلامى، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، ٥- مشكلة الثقافة، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى، ٧- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٨- ميلاد مجتمع، ٩- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ١٠- المسلم فى عالم الاقتصاد، ١١- مذكرات شاهد قرن (الطفل، الطالب).
والكتب التجميعية هى: ١- تأملات، ٢- فى مهب المعركة، ٣- القضايا الكبرى، ٤- بين الرشاد والتيه، ٥- من أجل التغيير، ٦- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

وقد يكون لبعض المؤلفات عناوين فرعية تحدد الظرف التاريخى لها[1]. لذلك ظل الفكر حدثيا أى مرتبطا بالأحداث، وآنياً أى مرتبطا بالظروف، بالزمان والمكان. الموضوعات هى الأحداث الجارية، الكبيرة منها والصغيرة: الاستعمار، التخلف، والثورة. لا يبدأ الفكر من نفسه ومن موضوعاته بل من خارجه. الفكر فى مواجهة العالم، وتابع لأحداثه.

وكثير من الأعمال تعليق على مقال أو تفكير على تفكير مثل "وجهة العالم الإسلامى" الذى هو مراجعة وإعادة قراءة لكتاب "الاتجاهات الحديثة فى الإسلام" للمستشرق جب. وقد يكون التعليق على تصريحات سياسية للقادة أو مقالات صحفية لمشاهير الكتاب[2]. لذلك يبدو الفكر السياسى فكرا علويا، تنظيرا على تنظير. ويظل فرانز فاتون من جزر الانتيل والذى عاش فى الجزائر ودفن بها أكثر تنظيرا وإحكاما فى الصياغات.

خطاب مالك بن نبى هو الخطاب الصحفى العام الموجه إلى عامة الناس وليس الخطاب الفلسفى المحكم بمصطلحاته ومنطقه وصياغاته النظرية واستدلالاته، مقدماته ونتائجه. ينتمى إلى الفكر العربى المعاصر منذ بداياته فى القرن التاسع عشر. ومازال بعد قرنين من الزمان ينقص خطابه الإحكام النظرى. وهو أسلوب أدبى إنشائى كما تقتضيه طبيعة السامعين مثل "وحل السياسة"، "أبواق الاستعمار"، "حديقة الثقافة"[3]. يغلب عليه التكرار لأنه دعوة موجهة إلى الناس ولا يشترط فيه البناء النظرى.

---

(١) وذلك مثل: ١- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، ٢- فى مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، ٣- ميلاد المجتمع (الجزء الأول، شبكة العلاقات الاجتماعية) ٤- دور المسلم ورسالته (فى الثلث الأخير من القرن العشرين).

(٢) وجهة العالم الإسلامى، مدخل إلى الدراسة ص١٧-٢١، "وأعود فأكرر أن كتاب المستشرق الإنجليزى يعد مرشدا ثمينا لكتابى هذا فى دراسة الأمراض (شبه الصبيانية) فى العالم الإسلامى. ولكم أتمنى أن يتأمل موضوعاته كثيرون من المسلمين كما تأملتها، وأن يقدروا فيه نزاهته التى سمت على مركب عقيدى أو سياسى"، ص٢١.

(٣) فى مهب المعركة، ص٥١/٧٦/١٢٥.

والفكـر أيضـا تجـارب حيـة يعيشـها المفكـر بالإضـافة إلـى التعليقـات علـى القراءات. فهو مفكر وطنى جزائرى عربى إسلامى أفريقى أسيوى عالمى.

وتتخلل السيرة الذاتية بعض المؤلفات قبل "مذكرات شاهد قرن" خاصة فى "تـأملات". وهـى ليسـت تـأملات نظريـة خالصـة فـى موضـوعات ميتافيزيقيـة بـل هـى تفكير اجتماعى سياسى أخلاقى حول الصعوبات باعتبارها علامة فى نمو المجتمع العربى، والمسوغات فى المجتمع، وكيفية بناء مجتمع أفضل، وخواطر عن النهضة العربيـة، ورسـالة العرب فـى العـالم. ومـن القيـم الإسـلامية الديموقراطيـة والتضـامن والفعالية والثقافة[1].

وتتوقف السيرة الذاتية "مذكرات شاهد قرن" بجزئيها، الطفل والطالب حتى عـام ١٩٤٢ أى حتـى قبـل "الظـاهرة القرآنيـة" أولـى مؤلفاتـه. تخلـو مـن الأبـواب والفصول والتواريخ الفارقة. لا تظهر فيها البواعث على مشروع "مشكلات الحضارة" فبدت منفصلة عنه. ولا تحيل إلى المؤلفات التالية بطريقة "الفلاش باك". وتطول مرحلة الطفولة بكل تفصيلاتها دون دلالة واضحة على المشروع كله. وتخلو من العمق الفلسـفى أو الهـم الميتـافيزيقى. لا تصـل الماضى بالحاضر وكـأن الحاضـر لا يتراءى فى الماضى. الطفولة سيرة ذاتية محلية فى قسطنطينة أولا والجزائر ثانيا مع أن العمر يمتد بالطفل حتى العشرين أى مرحلة الشباب والوعى الثقافى والعلمى. هى طفولة عادية أقرب إلى التاريخ الخالص مع بعض الدلالات على سمات الشخصية مثل المرأة الشقراء ورعاية قطة. ولا يبدو "الطالب" قد اهتم بالتراث القديم أو التراث الغربـى. كانـت عينـه علـى الواقـع الحاضـر فحسـب، بمـا يحملـه مـن همـوم إسـلامية وتمنيـات أن تـدخل الهنـد وروسـيا منظمـة الـدول الإسـلامية. وقـد نـادى السـلطان جالييف من قبل بتجمع شعوب الشرق، والأفغانى بالجامعة الشرقية. ويعترف بجهود السـاعى رفيـق النضـال. وتبـدو المعـاداة للاسـتعمار الأجنبـى والهيمنـة اليهوديـة علـى مقدرات الوطن.

---

(١) وأعيـد نشـر "الديموقراطيـة فـى الإسـلام" فـى "القضـايا الكبـرى" ص١٣٢-١٦٤، مـن أجـل التغييـر: تأملات على قبر دينيه فى بوسعادة ص٧٠-٧٧.

وقد تتصدر آية قرآنية أو حديث نبوى أو آية من الإنجيل أو كلها معا بعض المؤلفات[1].

كما تتصدر بعض المؤلفات إهداءات تكشف عن نوع الجمهور المخاطَب ويتراوح المُهْدى إليهم بين الأسرة الأب والأم اللذين أعطيا الابن أثمن الهدايا، هدية الإيمان[2]. وقد يكون الإهداء إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامى إلى "مسار التاريخ"[3]. وقد يكون الإهداء إلى الشعب الجزائرى الثائر أو شهداء الثورة الجزائرية[4]. وقد يكون إلى رمز من رموز الثورة الجزائرية مثل الأمير عبد القادر[5]. وقد يكون إلى جميع الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام[6]. وقد يكون لأكثر من طرف، الشعوب المحبة للسلام والرئيس جمال عبد الناصر[7].

---

(١) تتصدر فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج) آية ﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان﴾، ومن الإنجيل "طوبى لصانعى السلام لأنهم أبناء الله يدعون".

(٢) "إلى روح أمى ... وإلى أبى ... الوالدين اللذين قدما لى فى المهد أثمن الهدايا ... هدية الإيمان"، الظاهرة القرآنية، ص٧.

(٣) "إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامى إلى حلبة التاريخ"، مشكلة الثقافة، ص٩.

(٤) "إلى الشعب الجزائرى الثائر. إننى أحيى كفاحك أيها الشعب الكريم. إننى أحييه لأنه كفاح الطفل الجزائرى فى سبيل مستقبله، ولأنه كفاح المرأة الجزائرية من أجل أمن بيتها وسعادة أسرتها، ولأنه كفاح الشهداء، ولأنه كفاح الأبطال الذين يريقون دماءهم من أجل الحق المقدس للطفل والمرأة، ولأنه كفاحك أيها الشعب الكريم من أجل البناء والكرامة والحرية. إن الله الذى يبارك صراع الأبرار يبارك كفاحك، ويقوده إلى النصر تحت الراية المقدسة التى كتب عليها وعده الصادق ﴿وكان حقا علينا نصر المؤمنين﴾"، وجهة العالم الإسلامى، ص٧. "إلى شهداء الثورة الجزائرية الذين حققوا بدمائهم الأحلام التى تعبر عنها هذه الصفحات"، فى مهب المعركة.

(٥) "إلى الأمير عبد القادر، إلى البطل الأسطورى للملحمة الوطنية التى يجسد شخصه فى فترة فاجعة من تاريخنا مصير وطن وثقافة وحضارة"، القضايا الكبرى ص١٩.

(٦) "من أجل الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام"، فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج).

(٧) "من أجل الشعوب المكافحة فى سبيل الحرية والسلام"، "إلى الرئيس جمال عبد الناصر، الذى تتمثل فيه ثورتان: الثورة السياسية التى أعطت مصر الجمهورية، والثورة النفسية التى تعلن فى العالم الإسلامى ظهور القيادة الفتية التى تستلم مقود التاريخ من أيدى القيادات الفوضية"، فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج).

ويضاف إلى أكثر المؤلفات عدة مقدمات واحدة أو اثنتين، بالإضافة إلى المقدمة الشرعية المتكررة من الوصى على نشرها[١]. وقد يكون المترجم نفسه هو المقدم[٢]. وقد يكون المقدم هو المؤلف نفسه بمفرده أو مع غيره[٣]. وقد تطول المقدمة لتصبح مراجعة ودراسة بل نقدا وتجاوزا[٤].

ومعظم المؤلفات مكتوبة باللغة الفرنسية ثم تمت ترجمتها إلى العربية باستثناء البعض منها الذى كتب باللغة العربية مباشرة خاصة فى فترة الإقامة بالقاهرة[٥]. وقد يجمع الكتاب بين التأليف والترجمة[٦]. وقد يكون المؤلف نفسه

---

(١) الوصى الشرعى هو المحامى اللبنانى عمر مسقاوى. ١- "الظاهرة القرآنية" له تقديمان من محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، ٢- "وجهة العالم الإسلامى" تقديم محمد المبارك، ٣- "فكرة الأفريقية والأسيوية" تقديم أنور السادات، ٤- "مشكلة الثقافة" تصدير عمر مسقاوى، ٥- "فكرة كمنويلث إسلامى" مقدمة عمر مسقاوى، ٦- "تأملات" تقديم عمر مسقاوى، ٧- "القضايا الكبرى" هذا الكتاب بقلم عمر (كامل) مسقاوى ومقدمة الطبعة الفرنسية لنور الدين بوقروح ومقدمة تالية للدكتور عبد العزيز الخالدى، ٨- "بين الرشاد والتيه" تقديم عمر مسقاوى، ٩- "من أجل التغيير" مقدمة عمر مسقاوى، ١٠- "دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين" تقديم عمر مسقاوى.

(٢) "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" ترجمة عبد الصبور شاهن (وعمر كامل مسقاوى) وتقديمه بالإضافة إلى تقديم ثان للدكتور عبد العزيز الخالدى.

(٣) ١- "مشكلة الثقافة" تصدير عمر مسقاوى، والمقدمتان للطبعتين الأولى والثانية للمؤلف، ٢- "تأملات" تقديم عمر مسقاوى ومقدمة المؤلف، ٣- "فى مهب المعركة" تقديم عمر مسقاوى، ومقدمة محمود محمد شاكر ومقدمة المؤلف، ٤- "ميلاد مجتمع" مقدمة المؤلف، ٥- "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" تقديم عمر مسقاوى ومقدمة المؤلف، ٦- "المسلم فى عالم الاقتصاد" مقدمة المؤلف.

(٤) وذلك مثل مقدمة محمود محمد شاكر لكتاب "الظاهرة القرآنية" ص١٧-٥٠.

(٥) المؤلفات المترجمة من الفرنسية: ١- الظاهرة القرآنية (عبد الصبور شاهين)، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة (عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوى)، ٣- وجهة العالم الإسلامى (عبد الصبور شاهين)، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء باندونج) (عبد الصبور شاهين)، ٥- مشكلة الثقافة (عبد الصبور شاهين)، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى (الطيب الشريف)، ٧- ميلاد مجتمع (عبد الصبور شاهين)، ٨- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى (ترجمة الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو).

المؤلفات بالعربية هى: ١- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٢- تأملات، ٣- فى مهب المعركة، ٤- القضايا الكبرى، ٥- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٦) المؤلفات التى تجمع بين التأليف والترجمة مثل "المسلم فى عالم الاقتصاد"، الجزء "الاقتصاد والاقتصادية"، ترجمة مروان قنواتى، ص٤١-٤٨.

هو المترجم[١]. وقد يجمع مؤلف بين الترجمة والتأليف[٢].

وبالرغم من عروبة المؤلف وتمكنه من اللغة العربية إلا أن ترجماته من الفرنسية إلى العربية بل وكتبه المؤلفة بالعربية يغلب عليها الأسلوب الفرنسي ومصطلحاته المترجم والمعرب[٣]. بل ويضرب بن نبى المثال على أخطاء الترجمة ولكن بمعنى رب ضارة نافعة. فكل ترجمة قراءة، تعطى أبعادا جديدة على النص الأول لأنها إعادة كتابة له من منظور آخر وفى تجربة إنسانية أخرى هى تجربة المترجم[٤].

٣ـ متلقى الخطاب.

وهو خطاب "الثورة الجزائرية" التى أهدى إليها أحد مؤلفاته[٥]. وكان يمكن أن يظل كذلك فى مرحلة ما بعد الاستقلال من أجل إعادة بناء الدولة وليس فقط مديرا عاما للتعليم العالى فيها من ١٩٦٣-١٩٦٧. كان يمكن للفكر الإصلاحى بداية بعبد الحميد باديس حتى مالك بن نبى ومع أحمد بن بيلا أن يكون حلقة الوصل بين الإخوة الأعداء المتقاتلين حاليا، جبهة الإنقاذ والدولة. فالإصلاح هو الجسر بين السلفيين والعلمانيين. كان يمكن أن يكون فيلسوف الثورة الجزائرية لو أنه تجاوز دور الداعية الثورى إلى المفكر الثورى، من ماركس الشاب إلى ماركس الكهل،

---

(١) وذلك مثل "الرشاد والتيه".

(٢) وذلك مثل كتاب "القضايا الكبرى". فالفصول الثلاثة الأولى ترجمها الطيب الشريف ونشرت تحت عنوان "آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية". والفصلان الأخيران "الديموقراطية فى الإسلام" و"إنتاج المستشرقين" كتبا بالعربية، القضايا الكبرى ص٧.

(٣) مثلا ترجمة L'anti-culture بمصطلح ما ضد الثقافة، والأولى الثقافة المضادة، مشكلة الثقافة ص١٢٩. استعمال اللفظ "كمنويلث" فى "فكرة كمنويلث إسلامى". وسكولوجية ص١٢. وترجمة Technique الفنية والأفضل اللفظ المعرب التقنية، فكرة كمنويلث إسلامى ص١٢، مشكلة الثقافة ص٨٨-٨٩. تعريب Politique بوليتيك وهى الألاعيب السياسية، بين الرشاد والتيه ص٩٧-١٠٢.

(٤) من أجل التغيير: فلنتكلم عن العارضة ص٢٢-٢٣.

(٥) فى مهب المعركة، من أجل إصلاح التراب الجزائرى ص٩٣-٩٦، ضرورة مؤتمر جزائرى لتوجيه العمل ص١٠٦-١١١، تفاهات جزائرية ص١١٢-١١٥. بين الرشاد والتيه: العامل الجزائرى فى فرنسا ص٥٥-٦٠، معالم على طريق الحركة النسائية الجزائرية ص٦١-٦٦.

ويكتب "رأس المال الثورى" للعالم الثالث فى الثقافة والنهضة والحضارة والاجتماع والتاريخ وليس فقط فى الاقتصاد.

ويعجب مالك بن نبى بالثورة المصرية فى ١٩٥٢. أهدى "فكرة الأفريقية الأسيوية" إلى جمال عبد الناصر، وقدم الكتاب أنور السادات. ولم ينتقدها خاصة فى أزمة مارس ١٩٥٤، فى الصراع بين الإخوان والثورة وكان يمكن أن يكون حلقة الوصل بينهما نظرا لجمعه بين الإسلام والثورة.

وللهند وزعيمها غاندى مكانة خاصة[1]. وهى قرين مصر فى باندونج وفى ثلاثى مصر والهند ويوغوسلافيا، ناصر ونهرو وتيتو. وقد حدث تقسيم الهند فى نفس الوقت الذى وقع فيه تقسيم فلسطين. واستقلت الهند. ومازالت فلسطين كلها ترزخ تحت الاحتلال الصهيونى.

ومالك بن نبى هو مفكر العالم الثالث الذى ظهر إلى الوجود منذ مؤتمر باندونج، ونظّر له فى "فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)"، وتحديد محور طنجة- جاكارتا فى مقابل محور واشنطون- موسكو. العالم الثالث فى مقابل العالمين الأول والثانى. وهو فهم سياسى جديد للعالم الإسلامى الذى يمتد كله فى أفريقيا وآسيا[2]. وأحيانا يتم التركيز على أفريقيا وحدها[3]. وأحيانا أخرى يتم التركيز على آسيا وحدها.

وتتكون فكرة الأفريقية الأسيوية من ثلاثة أجزاء: الأول الرجل الأفرسيوى فى عالم الكبار وهو من أبناء الاستعمار، يتعايش معه، ويتأثر به. والثانى بناء الفكرة الأفرسيوية وتأصيلها تاريخيا وحاضر الكتلة العربية الأسيوية. فالعرب هم قلب أفريقيا، وإمكانية تحملها مسئولية النهضة والحضارة عن طريق الثقافة والاقتصاد.

---

(١) فى مهب المعركة، وحدة الثقافة فى الهند ص١٤٣-١٤٨، تحية إلى داعية اللاعنف ص١٤٩-١٥٢، رومان رولان ورسالة الهند ص١٥٣-١٥٨.

(٢) مشكلة الثقافة: تعايش ثقافى على محور طنجة- جاكارتا، ص١٠٠-١١٢، تأملات: التضامن الأفريقى الأسيوى، ص٩٥-١٢١.

(٣) من أجل التغيير: مهمة النخبة الأفريقية ص٧٨-٨٥، صحافة العالم الثالث ص١١٥-١١٩.

والثالث رسالة فكرة الأفرسيوية والتعايش بين شعوبها وعلاقتها بالعالم الإسلامى وأوروبا والمجتمع الدولى.

كما يتم الحديث عن العالم الإسلامى صراحة متميزا عن العالم الأفريقى الأسيوى، وهو أشمل وأعم فى "فكرة كمنويلث إسلامى". يرمز إليه الحج باعتباره مركزا له. وله مبرراته الجغرافية والسياسية والنفسية والفنية (العلمية) [1]. ويتكون من ثلاثة أقسام: الأول "مشروع دراسة شاملة" لتأصيل الفكرة تاريخيا ومحيطها الجديد وأولوية المعيار الاجتماعى وما يعوق الفكرة من تقليد وفوضى الأشياء والأفكار والاضطراب العام. ويُجدد المشروع فى صياغة ومبررات جديدة مع توضيح للأسباب الجغرافية والسياسية والعلمية بالإضافة إلى الأسباب النفسية. والثانى "قيمة الفكرة فى المجتمع الإسلامى" من حيث ضعفها وترصد الاستعمار لها ونقص الفاعلية فى العالم الإسلامى. والثالث "وظيفة كمنويلث إسلامى" ومقارنته بشبيهه البريطانى، وإمكانية تجاوز مشاكله بمفاهيم إسلامية جديدة مثل الشهادة والرسالة.

ويعى مالك بن نبى التوجه نحو الشرق، ونهضة الشرق، وما يسمى حاليا "ريح الشرق" [2].

يمكن تصنيف خطاب مالك بن نبى فى مجال خطاب ما بعد الاستعمار الذى يحلل ما آلت إليه حركات التحرر الوطنى، وما خلفه الاستعمار وراءه من بقايا نفسية وذهنية فى الفرد، وثقافية وحضارية فى المجتمع. ويهدف إلى تحليل الدولة الوطنية الجديدة ونجاحها أو فشلها فى تحقيق برامجها الوطنية فى التعليم والثقافة وخططها الاقتصادية فى التنمية. كما تظهر فى هذا الوقت المبكر التفرقة بين الاستعمار والقابلية للاستعمار أى الموضوع والذات، الواقع والإمكانية. وهو فى هذا يشابه عديد من المفكرين فى العالم الإسلامى مثل على شريعتى، وفى الهند مثل بارتا كاتارجى وآشيس ناندى وراجنى كوتارى وغيرهم [3].

---

(١) فكرة كمنويلث إسلامى ص١٢-١٣.

(٢) أنور عبد الملك: ريح الشرق، دار المستقبل العربى، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) السابق ص١٣٧-١٥٠.

ويتناول "فى مهب المعركة" أيضا موضوع الاستعمار ووضعه تحت المجهر واكتشاف فوضاه وفتحه جبهة ثالثة فى التاريخ بين المستعمِر والمستعمَر وهى الحرية مع نقد أبواق الاستعمار وأعوانه وتابعيه من ملوك وأمراء وعقد مؤتمرات لا فائدة منها(١). ويعرف الاستعمار قيمة الأفكار وفاعليتها(٢). ونظرا لأهمية موضوع الاستعمار فإنه يدخل عنوانا فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة". والاستعمار ليس ظاهرة موضوعية فقط بل أيضا ظاهرة نفسية كما وضح ذلك فى "نحن والاستعمار"(٣).

ولا تظهر الصهيونية فى فكره إلا بعد هزيمة حزيران- يونيو ١٩٦٧وهو فى مصر. ولم تظهر بوضوح إلا فى "بين الرشاد والتيه" الذى كتب بين ١٩٦٥-١٩٦٧. وخُصص الفصل الرابع "فى قضية فلسطين" إلى القضية الفلسطينية فى عدة مقالات كتب معظمها عام ١٩٦٧(٤).

٤ـ وحدة المشروع.

ويمكن دراسة فكر بن نبى من أعماله السبعة عشر مرتبة ترتيبا زمانيا فربما تطور من العمل الأول "الظاهرة القرآنية" إلى العمل الأخير "مذكرات شاهد قرن"(٥).

---

(١) فى مهب المعركة ص١٧-٤٧، أقلام وأبواق الاستعمار ص٧٦-٨١، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار ص٨٢-٩٣.

(٢) فكرة كمنويلث إسلامى: الفكرة ومراقب الاستعمار ص٥٤-٥٨.

(٣) من أجل التغيير: الفصل: نحن والاستعمار ص٩٩-١٢٥، ويتضمن: أرغن الإمبريالية، الأسباب الصغرى والأسباب الكبرى، صحافة العالم الثالث، العبرة من جريمة.

(٤) بين الرشاد والتيه: الفصل الرابع: فى قضية فلسطين ص١٠٣-١٤٣، وتشمل مقالات: عشرون سنة من بعد، ثمن الوحدة العربية، لحظة الفلاش، لحظة التأمل، هيئة الأمم تدين شعب فلسطين، مفاتيح العرب.

(٥) وهى مرتبة كالآتى: ١- الظاهرة القرآنية ١٩٤٦-١٩٤٧، ٢- شروط النهضة ومشكلات الحضارة ١٩٤٨، ٣- وجهة العالم الإسلامى ١٩٥٤-١٩٥٩، ٤- فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر بادندونج) ١٩٥٦، ٥- مشكلة الثقافة ١٩٥٩، ٦- فكرة كمنويلث إسلامى ١٩٦٠، ٧- الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة، ٨- تأملات ١٩٦٠-١٩٦١، ٩- فى مهب المعركة ١٩٦١، ١٠- ميلاد مجتمع، ١١- القضايا الكبرى ١٩٦٤، ١٢- بين الرشاد والتيه ١٩٦٥-١٩٦٧، ١٣- من أجل التغيير ١٩٦٧-١٩٦٨، ١٤- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ١٩٧٠، ١٥- المسلم فى عالم الاقتصاد ١٩٧٢، ١٦- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين ١٩٧٢، ١٧- مذكرات شاهد قرن.

وقد يساعد ذلك على معرفة إذا ما كان هناك تطور فى فكره الإصلاحى أم أن هناك منطلقات ثابتة من البداية إلى النهاية. والأغلب هى المنطلقات الثابتة من البداية إلى النهاية مع تطبيقات متعددة فى الثقافة والسياسة والاجتماع والأخلاق والتاريخ.

والمشروع كله يبدأ من العمل ويتوجه إليه. وتجربة العصر كله هى تجربة الثورة والاستقلال. فالثورة روح العصر وهو معنى "الاطراد الثورى". وهى التزام خلقى. المهم هو أن تتحول إلى دولة[1]. الثورة هى طريق الاستقلال. ليس فقط استقلال الدولة بل بداية باستقلال الإنسان[2]. المشروع إذن تأسيس نظرى لثورة عملية. يبدأ بتثوير الفكر من أجل تثوير الواقع، ومن إصلاح الفرد إلى إصلاح الأمة.

ويدور فكر مالك بن نبى على ثلاثة محاور: الأول التراث القديم الذى لم تساعده الظروف على الاستمرار فيه بعد "الظاهرة القرآنية". وتحول من التراث الإسلامى القديم إلى الثقافة الإسلامية المعاصرة. فنقص المشروع جذوره التاريخية لصالح فروعه الحاضرة. والثانى التراث الغربى. ولما غاب التخصص الدقيق والعودة إلى المصادر الأولى فيه تحول إلى الثقافة الغربية العامة الواسعة فى السياسة والاجتماع والاقتصاد والتى يعتمد عليها فى تحليل الواقع الآنى خاصة ما شاع منها فى الثقافة العربية المعاصرة. والثالث تلخيص تحديات العصر كلها فى "مشكلات الحضارة" بما فى ذلك النهضة والتحرر من الاستعمار، والقضاء على التخلف ومظاهره من فقر وقهر وتجزئة، وذلك عن طريق التنظير المباشر للواقع، وتحويل أحداث عصره إلى مرتكزات فكرية مثل مؤتمر باندونج وتنظيره فى "فكرة الأفريقية الأسيوية". وهو البعد الأغلب الذى ساد فكره الإصلاحى. فتوارى خلفه البعدان الأولان، التراث الإسلامى والتراث الغربى. وهو الذى أخذ عنوان "مشكلات الحضارة".

ويتضح الواقع المباشر والتجارب الحية من أسماء المعسكرات والبلدان والعواصم التى يزخر بها مشروع "مشكلات الحضارة" باستثناء "الظاهرة القرآنية"،

---

(١) بين الرشاد والتيه: الفصل الأول: طريق الثورة ص١١-٣٤.

(٢) بين الرشاد والتيه: الفصل الثانى: فى قضايا الاستقلال ص٣٧-٦٩.

الدراسة العلمية الوحيدة. فيحال كثيرا إلى العالم الإسلامى ومحاوره وطنجة- جاكارتا فى مواجهة واشنطن- موسكو، والبلدان الإسلامية، والعواصم الإسلامية فى مقابل أوروبا والبلدان الغربية وعواصمها والتحالف مع الشرق بلدانه وعواصمه. ويحال إلى كثير من المنظمات الدولية والإقليمية وإلى عديد من الأحداث الكبرى. بل ويذكر الكيان الصهيونى وعاصمته، مما يدل على أن المفكر غارق فى أحداث العصر فى الجغرافية السياسية[١].

ومشروع "مشكلات الحضارة" مشروع متكامل. إذ يحيل كل كتاب لاحق إلى المؤلفات السابقة. فإذا كانت "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" لم تشر إلى "الظاهرة القرآنية" فإن "وجهة العالم الإسلامى" تحيل إلى "الظاهرة القرآنية" و"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"[٢]. وتحيل "مشكلة الثقافة" إلى "شروط النهضة ومشكلات الحضارة"، وإلى "فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)" و"الظاهرة القرآنية" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة"[٣]. وتحيل "فكرة كمنويلث إسلامى" إلى "وجهة العالم الإسلامى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[٤]. ويحيل "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" إلى "وجهة العالم الإسلامى" و"فكرة كمنويلث إسلامى"[٥]. وتحيل "تأملات" إلى "فكرة كمنويلث

---

(١) من العالم الإسلامى: اندونيسيا، باكستان، سوريا، فلسطين، مراكش، مصر، الجمهورية العربية المتحدة، أفريقيا، الجزائر، ماليزيا، باكستان، لبنان، تونس. ومن العواصم الإسلامية: قسطنطينة، دمشق، القاهرة، القيروان، باندونج، طنجة، جاكارتا، بغداد، حلب، طرابلس، القسطنطينية، طهران. ومن القديم: عرفات، صفين. ومن العالم الغربى: انجلترا، فرنسا، أوروبا، أمريكا، ألمانيا، الاتحاد السوفيتى، ايطاليا، السويد. ومن العواصم الغربية: باريس، روما، جنيف، موسكو، اسبرطة روما، واشنطن، برلين، لندن، سان فرانسيسكو، طوكيو. ومن بلاد الشرق: الصين، الهند، الهند الصينية، اليابان. ومن العواصم الشرقية: نيودلهى، بكين. ومن المنظمات الإقليمية والدولية: الجامعة العربية، الأمم المتحدة، التضامن الأسيوى الأفريقى. ومن الأحزاب: الحزب الشيوعى. ومن الأحداث الكبرى: الحرب العالمية الأولى، والثانية، والحروب الصليبية. ويُذكر الكيان الصهيونى: إسرائيل، تل أبيب، موشى ديان.

(٢) وجهة العالم الإسلامى ص١٩-٢٠.

(٣) مشكلة الثقافة ص١١/٩٩/٣٤/٦٩.

(٤) فكرة كمنويلث إسلامى ص١٩/٣٩.

(٥) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة ص٨١-٨٢.

إسلامى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"الظاهرة القرآنية"[1]. ويحيل "فى مهب المعركة" إلى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"وجهة العالم الإسلامى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية" و"شروط النهضة ومشكلات الحضارة"[2]. ويحيل "ميلاد مجتمع" إلى "مشكلة الثقافة"[3]. ويُحال فى "القضايا الكبرى" إلى "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" و"الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" و"فكرة الأفريقية الأسيوية" و"مشكلة الثقافة" و"وجهة العالم الإسلامى"[4]. ويُشار فى "بين الرشاد والتيه" إلى "شروط النهضة" و"الصراع الفكرى" و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[5]. ويُحال فى "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" إلى "شروط النهضة" و"الظاهرة القرآنية"و"فكرة الأفريقية الأسيوية"[6]. ويُشار فى "المسلم فى عالم الاقتصاد" إلى "فكرة الأفريقية الأسيوية"[7]. ولا يُحال "من أجل التغيير" إلى أى من المؤلفات السابقة.

٥- الثقافة الإسلامية.

و"الظاهرة القرآنية" أهم ما أبدع مالك بن نبى من فكر أصيل يجدد به علوم القرآن ومناهج التفسير. ويضع قواعد جديدة لفهمه من أجل حل قضايا المسلمين، والدخول فى تحديات العصر. ويبدو أنه البحث الذى تقدم به إلى ماسنيون ليحصل به على درجة الدكتوراه فى الفكر الإسلامى وتردد ماسنيون فى القبول أو رفضها صراحة مما دفع الطالب العنيد إلى أن يثبت للأستاذ أنه قادر على التفكير والتجديد. ربما وجده ماسنيون غير حاصل على شهادات سابقة فى الدراسات الإسلامية.

---

(١) تأملات ص١٤/٩٧/٩٨/١٤١.

(٢) فى مهب المعركة ص١٢/٥٨/٣٨/٨٠/١٦٠.

(٣) ميلاد مجتمع ص٤١.

(٤) القضايا الكبرى ص٢٣/٢٥/٣١/٥٨/١٢٥/٨٧/٧٠/٦٥/٧٢/٧٤/٨٨/٣٢-٣٣/٤٧/٩٣/١٢٥.

(٥) بين الرشاد والتيه ص٦٧/١٩٧/١٥١/١٥٦.

(٦) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص٤٤/٩٦/١٠٠/١٥١/٥٥/٢٣.

(٧) المسلم فى عالم الاقتصاد ص٤٣.

وربما أحس منه بالغيرة على الإسلام والمسلمين مما يدفع المستشرق عن لاوعى إلى التراجع والتخوف لما فى القلب من موروث تاريخى قديم تجاه الإسلام، وموروث استعمارى معاصر. ويشير مالك بن نبى إلى ماسنيون "هذا المستشرق البارز مؤخرا" فى إشارة إيجابية إلى قدرة اللغات السامية على التعبير عن الآداب والكتب المنزلة وفى نفس الوقت عن العلوم الرياضية والطبيعية كما حدث بعد ذلك فى تاريخ الحضارة الإسلامية. كما يستشهد به مع مونييه وجيلسون فى القيام بأسبوعين للثقافة الكاثوليكية[1].

و"الظاهرة القرآنية" فى أحد جوانبه رد فعل على قضية "الشعر الجاهلى" لطه حسين، ورد الاعتبار للقرآن ضد ما شاع عن "الشعر الجاهلى" من إنكار حوادث التاريخ خلف قصص الأنبياء، وأن "الشعر العربى" مثل القرآن، كثير منه منحول، يعبر عن خيال الشعراء وتقليد الشعر أكثر مما هو منسوب للقائلين به[2]. وهى القضية التى أثارها مرجليوث وسمعها طه حسين عندما كان فى فرنسا فى العشرينات. كما أن قضية الصحة التاريخية للنصوص الدينية، التوراة والإنجيل، كانت مثارة منذ بداية العصور الحديثة فى القرن السابع عشر خاصة عند اسبينوزا وأوستريك وريتشارد وسيمون. واستمرت فى القرن الثامن عشر عند فولتير. وبلغت الذروة فى القرن التاسع عشر عند لسنج وشتراوس ورينان وأنصار النزعة التاريخية. وكانت وراء الاتجاه التحديثى فى القرن العشرين عند كوشو ولوازى[3].

والكتاب غير مقسم إلى أبواب وفصول. وموضوعاته غير مرقمة ولا تنتظم فى نسق. ومع ذلك يمكن التعرف على ستة أقسام: مدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنية، والحركة البنوية، وأصول الإسلام، بحث فى المصادر، والخصائص الظاهرية للوحى، والعلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، وموضوعات ومواقف قرآنية.

---

(١) من أجل التغيير ص٦١/٨٦.

(٢) انظر دراستنا: من الانتحال التاريخى إلى الإبداع الحضارى، قراءة فى "الشعر الجاهلى" بعد سبعين عاما لطه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨ ص٢٥-٤٩.

(٣) Hassan Hanafi: La phénomenologie de L'Exégèse, Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveaux Testament, Paris 1965, Le Caire 1976.

ولفظ "الظاهرة" لفظ جديد فى علوم القرآن، قبل علم الظاهريات "الفينومينولوجيا"، فلسفة ومنهجا. وهى ظاهرة "الوحى". يترك المؤلف الموضوع ويتبع قسمة لا تغطيه كظاهرة. وتصبح الظاهرة الدينية بوجه عام وليس ظاهرة الوحى وحدها، وعرض المذهبين المادى والغيبى فى تفسيرها، وتعنى الغيبى الروحى فى مقابل المادى أو الميتافيزيقى فى مقابل الطبيعى. ثم تتحول الظاهرة إلى "الحركة النبوية" مبدأ النبوة وادعاؤها[1]. ثم يتم التحول من النبوة إلى النبى، ومن الرسالة إلى الرسول، حياته قبل البعثة وطفولته ومراهقته، والزواج والعزلة. ثم يُعرض العصر القرآنى فى مرحلتيه المكية والمدنية، وكيفية الوحى. ثم يستمر تشخيص الوحى فى اقتناع الرسول الشخصى ومقام الذات المحمدية باستعمال مصطلحات الصوفية، والفكرة المحمدية كما يفعل المستشرقون قياسا على اشتقاق اسم الدين "المسيحية" من اسم الرسول "المسيح". وتضيع الرسالة لصالح الرسول، ويتوه مقياسا الوحى، العقل والواقع، فى الاقتناع الشخصى، والمقياسان الظاهرى والعقلى. ولا يدخل فى الموضوع إلا القسم الرابع "الخصائص الظاهرية للوحى: " التنجيم أى أسباب النزول، والوحدة الكمية، والوحدة التشريعية، والوحدة التاريخية، والصور الأدبية، ومضمون الرسالة[2]. وينتهى الكتاب بموضوعات ومواقف قرآنية مثل إرهاص القرآن وما لا مجال للعقل فيه مثل خواتم السور، والمناقضات والمرافقات والمجاز فى القرآن، والقيمة الاجتماعية لأفكار القرآن، وهو ما يخرج عن الظاهرة إلى الموضوع[3].

والجديد فى الكتاب هو المنهج المقارن، مقارنة النبوة فى القرآن بالنبوة فى العهد القديم خاصة ارمياء، وتفسير بنوته تفسيرا نفسيا. ثم تعقد مقارنات بين القرآن والكتاب المقدس فى بعض الموضوعات مثل ما وراء الطبيعة

(١) الظاهرة القرآنية ص٥١-٩٢/١٠٨-١٧٥.

(٢) الخصائص الظاهرية للوحى، السابق ص١٧٩-١٩٦.

(٣) موضوعات ومواقف قرآنية، السابق ص٢٦٩-٣٠٠.

والأخرويات والكونيات والأخلاق والاجتماع والوجدانية[1]. وتتم مقارنات أخرى فى قصة يوسف فى القرآن والكتاب المقدس بمنهج نقدى للتعرف على الغرض فى الروايتين.

ويعتمد الفكر على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى تكثر أو تقل طبقا لطبيعة الموضوع ومنطق الاستدلال فيه وما هو متاح من نظريات غربية أو محاولات اجتهادية لخلق وتنظير جديد. وتختلف المؤلفات فى اعتمادها على الآيات والأحاديث بين الأقل والأكثر. فأكثرها بطبيعة الحال "الظاهرة القرآنية"[2]. وهناك مؤلفات تخلو تماما من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية[3]. فالفكر الإسلامى قادر على الاستقلال بذاته. يحلل الواقع تحليلا مباشرا. ويقدر على معرفة مضمون الآية من الواقع وليس من النص، استقراء وليس استنباطا.

والدراسات الإسلامية الوطنية تحيل إلى موقف نقدى من الاستشراق كما هو الحال فى "إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الإسلامى الحديث" كفصل خامس فى "القضايا الكبرى"[4]. فالاستشراق ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة[5]. ويحال إلى عديد من المستشرقين فى مجموع المؤلفات مثل مارجوليوث ودرمنجهام وجب وأربرى وريننان وهانوتو وماسنيون وأسين بلاثيوس والأب تيرى، ولامانس،

---

(١) الظاهرة القرآنية ص٩٣-١٠٠/١٩٧-٢٠٩/٢١١-٢٦٦.

(٢) الظاهرة القرآنية: الآيات (٩٣)، الأحاديث (٢٣). تأملات: الآيات (٢٨)، الأحاديث (١٤). القضايا الكبرى: الآيات (٢٨)، الأحاديث (١٣). وجهة العالم الإسلامى: الآيات (١٨)، الأحاديث (٣). ميلاد مجتمع: الآيات (١١)، الأحاديث (٥). مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى: الآيات (١١)، الأحاديث (٣). مشكلة الثقافة: الآيات (٦)، الأحاديث (٣).
فكرة كمنويلث إسلامى: الآيات (٣)، الأحاديث (٢). بين الرشاد والتيه: الآيات (٣)، الأحاديث (٥). المسلم فى عالم الاقتصاد: الآيات (٤). شروط النهضة ومشكلات الحضارة: الآيات (٣). الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة: الآيات (٢). من أجل التغيير: الآيات (١).

(٣) مثل: فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج)، فى مهب المعركة .

(٤) القضايا الكبرى ص١٦٧-١٩٨.

(٥) انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧٥-١١٠. وأيضا "مقدمة فى علم الاستغراب"، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١ ص٢٩-٣٦.

وفيجورو، وفولفسون[1].

وتغيب إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة إلا من بعض الإشارات العابرة مثل فلسفة الإنسان وأساسها الغيبى أى النظرى المبدئى وليس تحليل أسباب غيابها فى المجتمعات العربية المعاصرة[2]. كما تعقد مقارنة بين الدراسات العصرية والتصوف الإسلامى[3]. ويستشهد فى "البناء الثقافى" ببعض القيم الإسلامية مثل الإخوة[4].

وقد ظهر لفظ "الإسلامى" فى عديد من المؤلفات[5]. وكلها إشارات متفرقة وعابرة من غير متخصص فى العلوم الإسلامية. ولا تغنى الفروع عن الجذور، ولا القشور عن اللباب.

ويحال إلى عديد من الأعلام الإسلامية، أنبياء وفلاسفة وصوفية وفقهاء ومؤرخين وصحابة وشعراء وكتاب ومصلحين وملوك وقادة وحركات إصلاحية. ونادرا ما تذكر المصنفات التراثية القديمة أو الحديثة مما يدل على أن الثقافة الإسلامية كانت إما سماعا أو من مصادر ثانوية أو مجرد معلومات عامة منذ أيام الصبا[6].

---

(١) فى "الظاهرة القرآنية" يحال إلى : مرجوليوث (٧)، درمنجهام (٥)، آربرى، الأب تيرى، لامانس، الأب فيجورو (٢). "وجهة العالم الإسلامى": جب (٨)، لامانس، لاسال (١). "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة": رينان، هانوتو (٢).

"القضايا الكبرى": أسين بلاثيوس (٢)، رينان، جولدتسيهر (١). "من أجل التغيير": ماسنيون (٢).

(٢) فى مهب المعركة، الأساس الغيبى لفلسفة الإنسان فى الإسلام ص١٥٩-١٦٦، انظر أيضا دراستنا: لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟ دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢ ص٣٩٣-٤١٥.

(٣) الدراسات العصرية والتصوف الإسلامى ص١٦٧-١٧٠.

(٤) من أجل التغيير: إخوة فى الإسلام ص٩٢-٩٧.

(٥) هى: ١- وجهة العالم الإسلامى، ٢- فكرة كمنويلث إسلامى، ٣- مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى، ٤- المسلم فى عالم الاقتصاد، ٥- دور المسلم ورسالته فى الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٦) من الأنبياء: إبراهيم، ارميا، إسماعيل، حزقيال، يوسف، اخناتون، يعقوب، عاموس، موسى، المسيح، بوذا كونفوشيوس، زرادشت. ومن الشعراء: امرؤ القيس، حافظ إبراهيم. ومن المؤرخين: ابن الأثير، أبو الفدا القلقشندى. ومن المحدثين: البخارى، مسلم، أبو هريرة، أنس، الترمذى. ومن الصحابة: آل البيت، أبو بكر وأبو طالب وخديجة وعائشة، وصفية وعمر وحليمة، ابن مسعود، بلال، أبو ذر. ومن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء واللغويين: الباقلانى، الجرجانى، الغزالى، محمود شاكر، النظام، الشافعى، الجاحظ، الحسن بن الهيثم، ابن ميمون، ابن خلدون، ابن تيمية، الفارابى، =

٦ـ الثقافة الغربية.

وأوروبا حاضرة فى فكر مالك بن نبى واقعا وتاريخا وثقافة ونموذجا. وأحيانا يستعمل مصطلح العالم الغربى[1]. والإحالة إليها عابرة. ولا يوجد مؤلف واحد فى الثقافة الغربية بالرغم من حضورها الشديد فى كل المؤلفات كإحالات مرجعية وأطر نظرية. ويمكن معرفة قدر حضورها فى مجموع المؤلفات بمنهج تحليل المضمون سواء لكل عمل أو لمجموع الأعمال لمعرفة مدى اتساع الثقافة الغربية وفى نفس الوقت نقص عمقها. فالإحالات عابرة إلى أسماء الأعلام دون أمهات المصادر.

ففى "الظاهرة القرآنية" يتصدر من الفلاسفة ديكارت ثم أفلاطون وإنجلز ونيتشه وهيجل ودانتى وتوما الإكوينى، وسقراط وإقليدس. ومن العلماء المحدثين هابل ثم ماندليف وهيلر دى بارانثون واينشتاين[2]. ومن الأعمال واحد فقط هو كتيب ماركس "فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية". وواضح من صدارة ديكارت إعمال النظر العقلى كما أعمل طه حسين الشك الديكارتى فى الشعر الجاهلى. ولا حرج من الإحالة إلى أعلام الماركسية مثل إنجلز أو دعاة النفى المطلق مثل فيورباخ ونيتشه.

=ابن حزم، ابن الراوندى، ابن سينا، ابن اللادى، ابن النفيس، الأشعرى، ابن حنبل، الخليل بن أحمد، ابن باجة.

ومن الملوك والقادة: أمنحتب الرابع، قوطيفار، نابليون، مصطفى كمال، محمد على، الإمبراطور الأكبر، عبد الناصر، غاندى، نهرو، أحمد بن بيلا، لنكولن، روبسبير، بن بركة، بومدين، بن تومرت، حسن الزعيم، هوشى منه، مادتسى تونج، جنكيز خان، تيمورلنك. ومن المصلحين والمحدثين: رشيد رضا، محمد عبده، الأفغانى، محمود قاسم، زكى مبارك، محمد عبد الله دراز، بن باديس، إقبال، أبو الكلام أزاد، طنطاوى جوهرى، فانون، احمد بن عبد الوهاب، أميه سيزيه. ومن الحركات الدينية: المرابطون، الموحدون، الوهابيون. ومن المصادر: امتاع الأسماء، دلائل الإعجاز، السيرة الحلبية، فى الشعر الجاهلى، الكامل، الوحى المحمدى، العروة الوثقى. ومن الكتب المقدسة: التوراة، والإنجيل.

(١) وجهة العالم الإسلامى: الاتصال بين أوروبا والعالم الإسلامى ص٣٩-٤٣، فوضى العالم الغربى ص١١٩-١٣٨. فكرة الأفريقية الأسيوية (فى ضوء مؤتمر باندونج): أوروبا وفكرة الأفرسيوية ص٢٩٧-٣١٤.

(٢) الظاهرة القرآنية: ديكارت (٦)، المذهب الديكارتى (٥)، أفلاطون، إنجلز، هابل (٢)، سقراط، إقليدس، دانتى، بوكاتسيو، توما الإكوينى، موسى بن ميمون، هيجل، نيتشه، ماندليف، هيلر دى بارانثون، اينشتاين (١).

وفى "وجهة العالم الإسلامى" يتصدر ديكارت ورينان أى العقل والعلم. ثم من المفكرين الدينيين امبرواز وجربرت الراهب وجينون. ومن العلماء جاليليو ونيوتن، ومن الاقتصاديين ريكاردو وآدم سميث ومالثوس، ومن الأدباء برنارشو، ومن الفلاسفة موسى بن ميمون ونيتشه وباكونين، ومن المؤرخين ثيوسيديد وريشيه وتوينبى، ومن المذاهب الشيوعية[1].

وفى "مشكلة الثقافة" يتصدر وليم أوجيرن ثم نيوتن ثم ديكارت ثم كونستانتينوف تداخلا بين العلماء والفلاسفة، ثم داروِن وكومت وليبنتز. ثم من الفلاسفة أرسطو وتوما الإكوينى وجوبينو، وشوبنهور ولينين ونيتشه، ومن علماء النفس يونج. ومن العلماء باستور ولافوازييه وماركونى[2].

وفى "فكرة كمنويلث إسلامى" لا تظهر إلا الماركسية مما يدل على أن الماركسية أحد البواعث على تفكيره سلبا مما جعله هدفا لنقد الشيوعيين له بل والاعتداء عليه فى أيامه الأخيرة.

وفى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" يتصدر بافلوف العالم الروسى صاحب تجارب الفعل الشرطى أو المنعكس، ومن المذاهب الشيوعية. مما يدل على أن أحد البواعث الفكرية لديه هو مناهضة المادية[3].

وفى "تأملات" يتصدر ستاخانوف المادى الروسى ثم آدم سميث الاقتصادى البريطانى الشهير ثم من الفلاسفة أفلاطون، وروسو وماركس، ومن العلماء أديسون وبطليموس، ومن الأدباء هوجو وتولستوى ومن المؤرخين ثيو

---

(١) وجهة العالم الإسلامى: ديكارت، رينان (٣)، القديس يوجين، توما الإكوينى، ماركس، تيلور (٢)، أرسطو، امبرواز، جربرت الراهب، جينون، جاليليو، نيوتن، ريكاردو، آدم سميث، مالثوس، برنار شو، نيتشه، باكونين، ثيوسيديد، ريشيه، توينبى. ومن المذاهب الشيوعية (١).

(٢) مشكلة الثقافة: وليم أوجيرن (٧)، نيوتن (٥)، ديكارت، كونستانتينوف (٣)، داروِن، كومت، ليبنتز (٢)، أرسطو، توما الإكوينى، باستور، جوبينو، شوبنهور، لافوازييه، لينين، ماركونى، نيتشه، يونج. ومن المذاهب الماركسية والوجودية.

(٣) الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة: بافلوف (٤)، الشيوعية (٣).

سيديد وجيزو وتوينبى[١].

وفى "مهب المعركة" يتصدر المؤرخ البريطانى الشهير توينبى، ومن الفلاسفة لوك وهيجل، ومن علماء الاجتماع ليفى بريل[٢].

وفى "القضايا الكبرى" يتصدر توينبى من جديد ثم لينين ونيتشه، ثم هوفيلد وديكارت، ثم توما الإكوينى وفشته، ومن المؤرخين جيزو. ومن الفنانين دافنشى، ومن الفلاسفة أفلاطون، وإنجلز، وماركس، وكالفان، واشبنجلر، وجاليليو، وأورتيجا، ولالاند. ومن الأدباء شيشرون، وهوجو، ومارلو. ومن العلماء أرشميدس وأديسون[٣].

وفى "بين الرشاد والتيه" يتقدم ماركس على الإطلاق ثم لينين مما يدل على وجود الماركسية كدافع سلبى، ثم ديكارت وكومت وآدم سميث وفورييه وبرودون مما يدل على حضور الفكر الاشتراكى، ثم سقراط وروسو واينشتاين، لا فرق بين الفلاسفة والعلماء[٤].

وفى "من أجل التغيير" يتصدر اتيين دينيه الرسام ثم توما الإكوينى وسقراط ثم مونييه، ومن مؤرخى الفلسفة جيلسون، ومن العلماء أديسون[٥].

وفى "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى" يتصدر أرشميدس ثم سقراط، ثم أفلاطون، ثم ماركس والماركسية ثم نيتشه ثم ستالين ولينين واينشتاين. ثم

---

(١) تأملات: ستاخانوف (٣)، آدم سميث (٢)، أفلاطون، روسو، ماركس، أديسون، بطليموس، هوجو، تولستوى، ثيوسيديد، جيزو، توينبى، ومن القادة هتلر (١).

(٢) فى مهب المعركة: توينبى (٥)، لينين، نيتشه (٤)، هوفيلد، ديكارت (٣)، توما الإكوينى، فشته، جيزو (٢)، لوك، هيجل، والتر ستوبارت، يونج، ليفى بريل، مولاينو، هنرى سوفير (١).

(٣) القضايا الكبرى: توينبى (٥)، لينين، نيتشه (٤)، توما الإكوينى، فشته، دافنشى (٢)، أفلاطون، إنجلز، ماركس، كالفان، اشبنجلر، جاليليو، أورتيجا، لالاند، أرشميدس، أديسون (١).

(٤) بين الرشاد والتيه: ماركس (٩)، لينين (٧)، ديكارت، كومت، آدم سميث، فورييه، برودون (٢)، سقراط، روسو، اينشتاين (١)، ومن القادة نابليون (٣).

(٥) من أجل التغيير: اتيين دينيه (٧)، توما الإكوينى، سقراط (٢)، أديسون، جيلسون، اينشتاين (٢)، مونييه (١).

يتداخل الفلاسفة مثل توما الإكوينى وبسكال وإنجلز وفيثاغورس، وليبنتز وميكيافيللى وهيجل وهراقليطس وكومت، مع المؤرخين مثل توينبى، مع الأدباء والخطباء مثل دانتون وتولستوى وبوالو مع علماء النفس مثل فرويد وبافلوف، ومن زعماء الثورة الاشتراكية الروسية مثل تروتسكى[١].

وفى "مذكرات شاهد قرن" لا يذكر إلا مصدر "هكذا تكلم زرادشت" لنيتشه[٢].

٧ـ العلوم الإنسانية.

وتبدو أهمية العلوم الإنسانية، علم النفس والتربية والأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد. فالخطاب الثقافى يجمع بين هذه العلوم ولا يحلل علما واحدا. ويعتمد على نتائجها فى رؤية حضارية إنسانية عامة واحدة. فالإنسان هو الإنسان فى كل ثقافة وحضارة وبيئة وتاريخ.

علم النفس هو المدخل لتحليل الثقافة. وهو أحد المبررات النفسية وأحد دوافع إقامة كمنويلث إسلامى نظرا لحاجة المسلمين لبعضهم البعض، ومطلبهم فى الوحدة المبنية على الأخوة. وهو مرتبط بعلم الاجتماع فى علم النفس الاجتماعى. فالإنسان يولد فى مجتمع. وظواهره النفسية ظواهر نفسية اجتماعية[٣].

وتظهر الأخلاق منذ البداية فى "الظاهرة القرآنية". إذ يقوم الوحى على أساس أخلاقى[٤]. وترتبط الأخلاق بالمجتمع. فالأخلاق فردية

---

(١) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى: أرشميدس (٩)، الماركسية (٦)، ماركس، سقراط (٥)، اينشتاين (٢)، توما الإكوينى، بسكال، إنجلز، فيثاغورس، ليبنتز، ميكيافيللى، هيجل، هراقليطس، كومت، توينبى، دانتون، تولستوى، بوالو، فرويد، بافلوف، تروتسكى (١).

(٢) مذكرات شاهد قرن: جـ٢ الطالب ص٢٠٢.

(٣) مشكلة الثقافة ١٩٥: الفصل الأول: تحليل نفسى للثقافة ص١٧-٥٧، الفصل الثانى: تركيب نفسى للثقافة ص٥٩-٩٤. فكرة كمنويلث إسلامى: مبررات سيكولوجية ص١٢، أسباب نفسية ص٤١. فى مهب المعركة: سيكولوجية الاستعمار ص١٧-٣١. ميلاد مجتمع: العلاقات الاجتماعية وعلم النفس ص٦٥-٧٤.

(٤) الظاهرة القرآنية: أخلاق ص٢٠٧-٢٠٨. شروط النهضة ومشكلات الحضارة: التوجيه الأخلاقى ص٨٥-٨٧.

واجتماعية[1]. والأخلاق هى أساس الثورة. فالثورة قيمة أخلاقية اجتماعية سياسية[2]. وهى أيضا أساس الاقتصاد[3].

التربية هى ممارسة الأخلاق اعتمادا على علم النفس وعلم الاجتماع، هى الأخلاق التطبيقية لخلق الإنسان الكامل والمجتمع الفاضل[4].

وفى الاجتماع يتم تحليل المجتمع العربى. بل ويظهر البعد الاجتماعى منذ "الظاهرة القرآنية" فى التركيز على القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن. وأولوية المعيار الاجتماعى ضمن معايير إقامة كمنويلث إسلامى[5]. ويتجلى علم الاجتماع فى "ميلاد مجتمع" فى علاقته بالأخلاق وعلم النفس والتربية والتاريخ والدين والجغرافيا[6]. وهو تفكير اجتماعى مثل باقى المصلحين منذ الأفغانى حتى علال الفاسى. وكما يتضح ذلك فى "ميلاد مجتمع". إذ يحلل نشأة المجتمعات تاريخيا ويبحث عن أصل العلاقات الاجتماعية وطبيعتها الداخلية والخارجية، والأمراض الاجتماعية والتربية الاجتماعية وكيفية استثمار الثروة الاجتماعية. وعلم الاجتماع هو المدخل لدراسة الاستقلال[7]. والمجتمع بنية. فهناك بناء اجتماعى. وهو بناء

---

(١) ميلاد مجتمع: المجتمع والقيمة الخلقية ص٤٨-٥٣.

(٢) بين الرشاد والتيه: الأخلاق والثورة ص٢٠-٢٨.

(٣) المسلم فى عالم الاقتصاد: الأساس الأخلاقى لعمليتى الإنتاج والتوزيع ص١٠٣-١٠٨.

(٤) ميلاد مجتمع: فكرة التربية الاجتماعية ص٧٥-٨١، الشروط الأولية للتربية الاجتماعية ص١٠٢-١١٥.

(٥) الظاهرة القرآنية: اجتماع ص٢٠٩، القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن ص٢٩٧-٣٠٠. وجهة العالم الإسلامى: مجتمع ما بعد الموحدين ص٢٣-٤٣. فكرة كمنويلث إسلامى: أولوية المعيار الاجتماعى ص٢٤-٢٥، قيمة الفكرة فى المجتمع الإسلامى ص٤٩-٦٤، اللافاعلية فى المجتمع الإسلامى ص٥٩-٦٤. فى مهب المعركة: فى الحقل الاجتماعى ص٩٣-١٢٤. تأملات: الصعوبات بوصفها علامة نمو فى المجتمع العربى ص١٧-٣٠. المسوغات فى المجتمع ص٣٣-٤٨، كيف نبنى مجتمعا أفضل ص١٥٣-١٧٣.

(٦) ميلاد مجتمع: النوع والمجتمع ص١٥-١٩، أصل العلاقات الاجتماعية ص٢٨-٣٠، طبيعة العلاقات ص٣١-٣٦، الثروة الاجتماعية ص٣٧-٤١، المرض الاجتماعى ص٤٢-٤٧، شبكة العلاقات والجغرافيا ص٥٩-٦٤، شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار ص٨٢-٩٣، دفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية ٩٤-١٠١.

(٧) بين الرشاد والتيه: نظرة علم الاجتماع فى الاستقلال ص٣٩-٤٨.

اقتصادى فى الأساس يقوم على التخطيط ورأسمالية الأفكار وقوانين السوق وليس "سوق البركة"(١).

والدين أيضا ظاهرة اجتماعية تتجلى فى العلوم الدينية مثل الكلام والتصوف وأصول الفقه بل والعلوم النقلية مثل التفسير والفقه(٢). والاقتصاد أيضا ظاهرة اجتماعية وليس فقط ظاهرة مادية(٣).

وتظهر السياسة منذ "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" وهى إحدى مبررات إقامة كمنويلث إسلامى(٤). وللسياسة معنى أخلاقى. لذلك يتضمن "فى مهب المعركة" الفصل الثانى "فى وحل السياسة". كما يتضمن ظاهرة الحقد على الإسلام. ويتطرق إلى أحداث سياسية بالمغرب وبعض ملوكه، وبعض المؤتمرات السياسية فى كولمبو وجنيف(٥). ويخصص "بين الرشاد والتيه" الفصل الثالث كله للسياسة. ويتعرض لعلاقة السياسة بالأخلاق وبالأيديولوجيا وبالثقافة وبحكمة الجماهير وبالألاعيب السياسية (البوليتيك)(٦).

وتقوم فكرة الأفريقية الأسيوية فى بعض أسسها على الاقتصاد(٧). ثم يتوسع الاقتصاد فى "بين الرشاد والتيه" الذى يخصص الفصل الخامس "حول الاقتصاد". ويحلل المؤتمرات الاقتصادية فى ١٩٧٧ ومؤتمر نيودلهى. ويبين إمكانيات البترول العربى وشروط الإقلاع الاقتصادى، والفرق بين اقتصاد القوت واقتصاد التنمية،

---

(١) من أجل التغيير: الفصل الأول: فى البناء الاجتماعى ص٩-٤٨.

(٢) ميلاد مجتمع: الدين والعلاقات الاجتماعية ص٥٤-٥٩.

(٣) المسلم فى عالم الاقتصاد: المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد فى التجارب الحديثة ص١٠٩-١١٨.

(٤) شروط النهضة ومشكلات الحضارة: دور السياسة والفكرة ص٢١-٢٧. فكرة كمنويلث إسلامى: المبررات الجغرافية السياسة ص١٢، أسباب جغرافية سياسية ص٤٠-٤١.

(٥) فى مهب المعركة: فى وحل السياسة ص٥١-٨٩.

(٦) بين الرشاد والتيه: فى السياسة ص٧١-١٠٢.

(٧) فكرة الأفريقية الأسيوية: مبادئ اقتصاد أفرسيوى فعال ص١٦٩-١٩٤. تأملات: قيم إنسانية وقيم اقتصادية ص٤٩-٦٢.

ويختار اقتصاد الصناعة أى الإنتاج على اقتصاد الاستيراد "نشترى أم نصنع؟" [1].
وفى "من أجل التغيير" يصوغ مذهبا اقتصاديا إسلاميا وسطا بين الماركسية والرأسمالية[2].

وقد خصص للاقتصاد مؤلف خاص "المسلم فى عالم الاقتصاد" مثل "الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية" لعبد القادر عودة. وهو كتاب نسقى منطقى علمى. يتكون من ثلاثة أجزاء: الأول "عموميات البحث"، يعرض لصورة العلاقات الاقتصادية الراهنة فى العالم. ينقد النزعة الاقتصادية، ويبين حدود الاختيار الإسلامى. والثانى "صورة المشكلات"، يبين خريطة توزيع الإمكانات الاقتصادية فى العالم، وحدود التفسير الاقتصادى، والبحث لتوزيع الإمكانيات، ويعيد بناء عالم الاقتصاد على أسس حضارية. والثالث "شروط الأخلاق" يحدد بعض الإجراءات الاقتصادية مثل دور المال فى اختزان العمل والاستثمار المالى والاجتماعى، وضرورة الاكتفاء الذاتى، وتطوير الاقتصاد الوطنى إلى اقتصاد جهوى لتحقيق الاكتفاء. والاقتصاد فى النهاية جزء من حركية المجتمع وله أساس مبدئى فى الأخلاق.

٨ـ الثقافة والحضارة والتاريخ.

ويتم عرض موضوع الثقافة فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" كما فعل على شريعتى فى "دور المفكر"[3]. العنوان كبير والحجم صغير، والموضوعات متفرقة متناثرة مما يجعل علال الفاسى المعاصر له والمتوفى فى نفس العام ١٩٧٣ أكثر إحكاما نظريا فى ارتباطه بالتراث الأصولى القديم فى فكرة المقاصد عند الشاطبى فى "مقاصد الشريعة ومكارمها"، وبالجانب النظرى فى "مشكلة الحرية"

---

(١) بين الرشاد والتيه: الفصل الخامس: حول الاقتصاد ص١٤٥-١٩٦.

(٢) من أجل التغيير: المذهب الاقتصادى الاجتماعى المنتظر ص١٧-٢١.

(٣) انظر دراستينا: "رسالة الفكر"، "دور المفكر فى البلاد النامية"، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٣-٤٠.

وفـى الشـعر. ويشـاركه فـى "النقـد الـذاتى"، ووحـدة المغـرب العربـى، وحركـات الاستقلال[1].

وتبدو أولوية الثقافة فى "مشكلة الثقافة"، وهى ليست الثقافة المتعالية أو النظرية المجردة ولكنها تلك التى ترتكز على أسس نفسية. إذ ينقسم الكتاب إلى خمسة فصول غير متساوية فى الحجم. الأول تحليل نفسى للثقافة بعد تعريف الثقافة وربطها بعلم الاجتماع ثم اختيار علم النفس الثقافى ومقاييسه الذاتية. والثانى "تركيب نفسى للثقافة" وهى تراكيب جزئية وكلية، تكرارا لبعض ما قيل فى "شروط النهضة ومشكلات الحضارة" فيما يتعلق بتوجيه الأفكار، وتوجيه الثقافة، والتوجيه الأخلاقى، والتوجيه الجمالى، والتوجيه الفنى أو الصناعة[2]. والثالث تعايش الثقافات، ولا يعنى ذلك إلغاء الصراع بينها والذى يعبر عن صراع القوى مثل الصراع بين محور طنجة- جاكارتا مع محور واشنطن- موسكو[3]. والرابع الثقافة فى اتجاه العالمية. والخامس الثقافة المضادة[4].

والثقافة هى الثقافة الحية وليست الأفكار الميتة أو الأفكار القاتلة. تنبع من الضمير، وتقوم على النقد السليم[5]. وهى بنية فى الفكر واللغة والواقع الذى يحكمه قانون الفعل ورد الفعل[6]. وهى ثقافة تاريخية مرتبطة بشعب وحضارة مثل الثقافة الأفريقية الأسيوية[7].

ويستمر نفس الموضوع فى "الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة" فى عمومياته ومظاهره وأهميته باعتباره حلبة الصراع الأولى. بل يمكن البرهنة على حياة

---

(١) علال الفاسى: مقاصد الشريعة ومكارمها، مشكلة الحرية، الرسالة ١٩٧٧ ديوان علال الفاسى (ثلاثة أجزاء)، الرسالة ١٩٨٤-١٩٨٩.

(٢) مشكلة الثقافة ص٦٧-٨٩. شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٧٣-١٢٣.

(٣) مشكلة الثقافة ص٩٥-١١٢.

(٤) السابق ص١١٣-١٣٨. تأملات: الثقافة ص١٣٩-١٥٢.

(٥) فى مهب المعركة: فى حديقة الثقافة ص١٢٧-١٧٠. القضايا الكبرى: مشكلة الثقافة ص٦٥-٩٠.

(٦) من أجل التغيير: الفصل الثانى: فى البناء الثقافى ص٤٩-٩٧.

(٧) فكرة الأفريقية الأسيوية: نظرات عامة فى الثقافة الأفرسية ص١٥١-١٦٨.

الأفكار بالبراهين الرياضية. ومن هنا تأتى أهمية دلالة أحزاب الجامعة فى "البناء الثقافى". أى الثورة الثقافية وحركات الشباب التى بدأت فى فرنسا والغرب عامة فى مايو ١٩٦٨ والتى بعدها استقال ديجول(١).

والثقافة هى أيضا عالم الأفكار. والأفكار ليست تصورات مجردة أو مفاهيم نظرية بل هى دوافع على الفعل أقرب إلى الأفكار، القوة عند فوييه وجييو(٢). وهذا ما يتضح من "مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى". وهو أقرب المؤلفات إلى الفلسفة وأكثرها اقترابا من التحليل النظرى مثل "الظاهرة القرآنية". وهو أشبه بكتاب "خصائص التصور الإسلامى ومقوماته" لسيد قطب. يتضمن سبعة عشر فصلا ومقدمة وخاتمة صغيرتين لكن كلها تدور حول موضوع الأفكار كرد فعل على الفراغ الكونى(٣). وترتبط الأفكار بالطفل منذ نشأته، وبالمجتمع منذ ولادته، وبالحضارة وقيامها، وبالسياسة ومسارها، وباللغة وأدوات التعبير عنها(٤). والأهم من ذلك كله هو حيوية الأفكار وحركيتها فى المجتمع. فعالم الأفكار ليس عالما ميتا. بل إن من الأفكار أفكارا ميتة وأفكارا مميتة. حيويتها فى جدليتها، جدلية العالم الثقافى، وجدلية الفكرة والشىء، وجدلية الفكرة والوثن. فاعليتها من أصالتها. وهى أساس تحريك المجتمع وقيام الثورات فيه. والأفكار المخذولة تنتقم من الموت لتبعث فيها الحياة(٥).

وتدخل "الثقافة" مع "الحضارة" و"المفهومية" لتكون ثلاثيا فى "القضايا الكبرى". ويبدو أن المفهومية هى التحليل الفلسفى للمفاهيم بعد أن غابت الفلسفة فى المشروع كله. فالثقافة لا تستقل بذاتها بل هى أحد أبعاد الحضارة والتاريخ(٦).

---

(١) من أجل التغيير: دلالة أحزاب الجامعة ص٨٦-٩١.

(٢) Les Idées-Forces.

(٣) مشكلة الأفكار فى العالم الإسلامى ص١٧-٣٤.

(٤) السابق ص٢٦-٤٨/١٣٠-١٣٦/١٣٧-١٤٥.

(٥) السابق ص٤٩-١٢٩/١٤٦-١٦٢.

(٦) القضايا الكبرى: مشكلة الحضارة ٢٩-٦٤.

ويعـرض "شـروط النهضـة ومشـكلات الحضـارة" مسـار الحضـارة العربيـة الإسـلامية فـى التـاريخ. يضـع الحاضـر والتـاريخ أى الماضـى فـى بـاب أول، والمسـتقبل فـى بـاب ثـان. ويضـم البابـان عـدة موضـوعات متفرقـة يغلـب عليهـا الرومانسـية خاصـة فـى البدايـة "أنشـودة رمزيـة" ثـم يـأتى دور الأبطـال والسياسـة والفكـرة بـل والوثنيـة[1]. والمسـتقبل هـو الأهـم[2]. ويغلـب عليـه مفهـوم التوجيه، توجيه الثقافة، وتوجيه الأخلاق، وتوجيه الجمال، وتوجيه العمل، وتوجيـه رأس المال[3].

ثـم تـرد اسـتطرادات فـى توجيـه الثقافـة فـى تعريـف الثقافـة والحرفيـة فـى الثقافـة[4]. وتضـاف اسـتطرادات أخـرى فـى توجيـه العمـل فـى المنطـق العملـى والصناعة[5].وتُشفع باستطراد فى التوجيه الجمالى عن الفنون الجميلة[6]. وتعرض موضوعات أخرى يصعب إدخالها ضمن مفهوم التوجيه وأبعاده مثل مشكلة المرأة، ومشكلة الزى ومشكلة التكيف[7].

ومن ثم تتفرق الموضوعات على نحو غير متسق أو منهجى ودون تأسيس نظرى فى نظرة حضارية شاملة لكل نشاطات الذهن الإنسانى. إذ يقوم الاقتصاد أيضـا علـى أسـس حضـارية. والعلـوم الإنسـانية كلهـا تعبيـر عـن رؤيـة حضـارية واحدة[8].

---

(١) شروط النهضة ومشكلات الحضارة: الباب الأول: الحاضر والتاريخ ص١٥-٣٩.

(٢) يقع الماضى والتاريخ فى ٢٥ صفحة فى حين يقع المستقبل فى ١١٥ صفحة أى أكثر من أربعة أضعاف.

(٣) شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٧٣-٧٧/٨٥-٩٢/٩٧-١٠٦.

(٤) السابق ص٧٨-٨٤.

(٥) السابق ص٩٣-١٠٠.

(٦) السابق ص٨٨-٩٢/١٢٠-١٢٣.

(٧) السابق ص١٠٧-١١٩/١٥١-١٥٥.

(٨) فكـرة الأفريقيـة الأسـيوية: مشـكلة الحضـارة ص١٣٧-١٥٠. المسـلم فـى عـالم الاقتصـاد ص٦٩-٧٥.

وللتـاريخ علاقـة بباقى العلـوم الإنسـانية مثـل الفلسـفة والاجتمـاع[1]. بل كلها سميت فى وقت ما "العلوم التاريخية". والتاريخ هو مادة فلسفة التاريخ. وفلسفة التاريخ موضوع ثابت فى معظم المؤلفات منذ "شروط النهضة ومشكلات الحضارة". كتاب "وجهة العالم الإسلامى" هو أيضا فى فلسفة التاريخ يتكون من ستة فصول. تصف مسار المجتمع الإسلامى عامة والمغربى خاصة فى التاريخ ابتداء من مجتمع ما بعد الموحدين، مرورا بالنهضة، ونهاية بفوضى العالم الإسلامى الحديث، وفوضى العالم الغربى ثم استشرافا لمرحلة قادمة أكثر أملا بالطرق الجديدة. وقد بدأت بشائرها فى بواكير العالم الإسلامى والمآل الروحى لعالم الإسلام.

وقد تصور ابن خلدون من قبل التاريخ كدوران. يحدث فيه التراكم التاريخى وليس التكديس حتى يتحقق قانون التاريخ[2].

ويظهر الثلاثى الذى يكون أسس الحركة فى المجتمع والتاريخ: الإنسان والتراب والوقت أى الإنسان والأرض والزمان[3]. وهى ثلاثية الإنسان بين السماء والأرض، بين الله والعالم، بين الخلود والزمان. وهى ثلاثية معروفة فى كل حضارة. مثلها سقراط وأفلاطون وأرسطو عند اليونان، وأوغسطين وبوتافنتورا وتوما الإكوينى فى العصر الوسيط الأوروبى، وسقراط وهيجل وماركس فى العصور الأوروبية الحديثة. وهى معنى آية ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾.

هذه هى ملحمة فكر مالك بن نبى قبل ثلاثين عاما وعلى مدى سبعة عقود. يعيد صياغتها أبناؤه الذين عرفوه بل وأحفاده الذين يستأنفوه نظرا وبنوايا حسنة

---

(١) ميلاد مجتمع: الأراء المختلفة فى تفسير الحركة التاريخية ص٢٠-٢٥، التاريخ والعلاقات الاجتماعية ص٢٦-٢٧.

(٢) شروط النهضة ومشكلات الحضارة ص٤٢-٦٨.

(٣) السابق ص٦٩-٧٢/١٢٤-١٣٦. بين الرشاد والتيه: وزن الوقت ص٦٧-٦٩، تغيير الإنسان ص٤٩-٥٤.

لعلها تتحقق فى إيقاف القتال بين الإخوة الأعداء فى الجزائر الذى دام منذ عشر سنوات وكلف ما يقارب المائة ألف شهيد. ففى الفكر الإصلاحى تلتقى السلفية والعلمانية بعد أن تخاصما فى غيبة من الزمن كبا فيها الإصلاح فوقع الاستقطاب.



هامش على هامش السيرة

(طـه حسيـن ١٨٨٨ - ١٩٧٣)

أولا: مقدمــــة ـ قراءة على قراءة.

فن "القراءة" شكل أدبى معاصر على نقيض فنون أدبية معروفة عند القدماء مثل فن "المناقضة" بين الشعراء، الجرير والفرزدق، وهناك أيضا فن النقض مثل "نقض المنطق" وفن الرد والتفنيد مثل "الرد على الراوندى الملحد"، "الرد على الجهمية والمعطلة"، "الرد على المنطقين". وكلها فنون تقوم على منطق الاستبعاد، والصواب والخطأ. وهو منطق الفرقة الناجية الذى مازال متحكما فى الفكر حتى الآن بعيدا عن التعددية الفكرية بل والسياسية ونسيانا لتراثنا القديم أن الحق متعدد، وأن كل مجتهد مصيب.

والقراءة فن طبيعى يتغير فيه الفكر من خلال التواصل، ويتصل فيه من خلال الانقطاع، فالقديم جديد، والجديد قديم. وتتوالى الأجيال فى الزمان وتتحاور فى الخلود، دون تعظيم للقدماء من المحدثين، ودون تأليه للسلف من الخلف. القراءة نوع من الحوار الخلاق بين جيلين طالت المسافة بينهما أو قصرت. هو اعتراف بفضل القدماء دون تقليدهم، وإثبات لواجب المحدثين للتغيير والتطوير دون ادعائهم. فلا العلم يستقر على حال. ولا المنظور يبقى على مر الزمان [1]. يكفى فى

(*) ندوة طه حسين، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٢-٢٤ فبراير ٢٠٠٤.

(١) انظر كتابنا "حوار الأجيال"، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

القراءة على القراءة، التعامل مع النص مثل "على هامش السيرة" تعاملا مباشرا كما فعل صاحبها مع السيرة القديمة بقراءتها دون التحقق من صدق السيرة فى التاريخ لإثبات خطأ أو صواب. لذلك هى "هامش على هامش السيرة". وأهم نص فى "على هامش السيرة" هى المقدمة التى يحدد فيها طه حسين منهجه فى كتابة السيرة[1]. والكتاب كله مجرد تطبيق لها.

ثانيا: علم السيرة

١- السيرة بين الموضوعية والذاتية.

لا توجد سيرة موضوعية لأحد لا للذات فى السيرة الذاتية ولا للآخر فى كتب السير والتراجم. السيرة رؤية ومنظور. هى إعادة بناء التاريخ طبقا للإحساسات الحالية، ومن خلال وسائل المعرفة المتاحة. بل إن النصوص التاريخية القديمة كتبت أيضا من منظور المؤرخ وبوسائل إدراكه وباهتماماته وربما بولاءاته وانتماءاته الفكرية والمذهبية والسياسية. فلا يوجد ضمان مطلق بين الرواية والواقع كما نبه ابن خلدون فى مقدمة "المقدمة" على أخطاء المؤرخين، وضرورة تجاوز الرواية إلى المشاهدة، والنص إلى الواقع. لا يوجد تاريخ بلا تدوين. والتدوين يصنع التاريخ ويصوره. ومقياس صدقه ليس التطابق مع الواقع بل التطابق مع النفس كما هو الحال فى العمل الأدبى. التاريخ رواية. والرواية ليست فقط خبرا بل هى عمل أدبى. وكل خبر هو عمل روائى بالضرورة. بل إن الرواية الصوفية الذاتية تقص أخبارا لا شأن لها بالأحداث، وتصور واقعا خياليا قد يكون هو الواقع الفعلى فى حين أن الواقع الحسى مجرد وهم مجرد، وكما لاحظ هيجل من قبل فى "ظاهريات الروح"، أن الحس الساذج المباشر فى الزمان والمكان هو المجرد، أول درجة من تطور الروح وأن التصور هو العيانى، وهو آخر مرحلة من تطور الروح. التدوين إدراك حسى، وفهم عقلى، وتأويل نفسى، وقصد إنسانى. ليس التدوين مجرد نص بل العمليات الحسية والذهنية والنفسية والقصدية والوجودية وراء النص.

---

(١) طه حسين: على هامش السيرة، جـ١، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣، ص هـ- ك.

الذاتية هى الموضوعية ولكن على نحو أسمى. فالحقيقة ليست فقط المفهوم المنطقى القديم، تطابق العقل مع نفسه، أو العلمى الحديث، تطابق العقل مع الواقع، بل تطابق العقل مع النفس، والفكرة مع التجربة الحية. ولمزيد من الاطمئنان يتضاعف التطابق بين التجربة الفردية وتجربة الآخرين لعدم الوقوع فى الذاتية بمعنى النسبية. فالحقيقة المشتركة من خلال العلاقات بين الذوات هى الضامن للموضوعية التقليدية والبديل عنها.

الموضوعية الحسية الشيئية الساذجة افتراض عقلى، ووهم معرفى، واغتراب عن النفس، ووقوع فى الشيئية، والتضحية بالذات فى سبيل العالم، "وماذا يكسب الإنسان لو كسب العالم وخسر نفسه؟". وقديما قال سقراط "اعرف نفسك بنفسك". وأعاده أوغسطين "فى نفسك أيها الإنسان تكمن الحقيقة". وهو ما سمى "الكوجيتو" الديكارتى، أو "الأنا أفكر" الكانطى، أو "الأنا الحر" عند فشته، أو "الأنا موجود" عند سارتر. وهو ما أكده القرآن ﴿وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾.

وقد وقع الغرب فى وهم الموضوعية وظهرت فى النزعة الوضعية والمدرسة التاريخية من أجل التخلص من الأوهام السابقة المترسبة فى الوعى المعرفى الأوروبى من سلطة القدماء، يونان مثل أرسطو وبطليموس أو مسيحيين مثل رجال الدين وعقائد الكنيسة. وفرّق بين "حكم الواقع" و"حكم القيمة"، الأول عام علمى، والثانى خاص وقتى نسبى. مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع[1].

بل إن الله ذاته يرى العالم فى زمان ومكان. ويرسل الوحى على مراحل فى التاريخ. ويضعه لمصلحة الإنسان ﴿كل يوم هو فى شأن﴾. وليس لأحد القول الفصل فى أى شىء. ولا يوجد رأى واحد فى أى موضوع. هناك الرؤية والمنظور.

---

(١) انظر دراستنا:
Facts and Values; An Islamic Approach, in facts and values, ed. By Doeser, M.C. and Kraay, Niijhoff, Netherland, 1990.

٢- هل هناك سيرة موضوعية للرسول؟

لا توجد سيرة واحدة تاريخية وموضوعية للرسول. بل هناك سير مختلفة ورؤى متعددة. وهى نفس القضية مع السيد المسيح الذى ليس له سيرة تاريخية موضوعية واحدة، بل هناك عدة سيَر له طبقا لرؤى الكتّاب. فهناك المسيح الفقير، والمسيح مؤسس الكنيسة، والمسيح العملى، والمسيح الإشراقى، والمسيح الإنسان. لذلك تمت التفرقة بين "مسيح التاريخ" و"مسيح الإيمان". مسيح التاريخ مجرد افتراض نظرى. فى حين أن "مسيح الإيمان" هو الواقع الفعلى، المسيح كما رآه الحواريون وسمعوه وعاشوا معه وتأثروا بتعاليمه وحزنوا لفراقه.

كتب أنتونى فيسيل Anthony Wessels رسالته للدكتوراه حول السيرة فى العصر الحديث مبينا اختلاف الرؤية والمنظور بين صور الرسول المختلفة فى علم السيرة ونحن مازلنا نتخوف من تعدد المنظور حرصا على حقيقة تاريخية يصعب معرفتها دون الرواية.

كذلك كتبت سيرة الرسول طبقا لعدة مناهج ورؤى مختلفة من القدماء إلى المحدثين. وتتراوح بين الإنسان التاريخى والإنسان الأسطورى الذى يصل إلى حد الألوهية كما هو الحال فى "الحقيقة المحمدية" عند الصوفية.

ومن ثم لا يعنى "علم السيرة" أن السيرة علم. بل يعنى دراسة السيرة دراسة علمية بمناهج المحدثين دون التسليم بسير القدماء. السيرة ليست علما بل شكل أدبى وفن من فنون الكتابة. كان الدافع عليه تقليد سير النصارى واليهود فى كتابة سير لأنبيائهم وقسيسيهم وأحبارهم لتعظيمهم بل ولتأليههم، مزايدة فى الإيمان عن طريق الخيال فى حين أن السلوك والأفعال مخالف لعقائد الإيمان. لذلك دخلت الإسرائيليات فى علم السيرة لتضخيم سيرة الرسول وحتى لا تبدو أقل تعظيما وتأليها وإعجازا من سير أنبياء بنى إسرائيل. وكان المسلمون قد طلبوا من الرسول أن يقص عليهم كما يقص أهل الكتاب فنزلت ﴿نحن نقص عليك أحسن القصص﴾ استجابة لطلبهم، ولم يطلبوا سيرة أسوة بأهل الكتاب لأن الرسول

كان بينهم ويعلمونه بالمشاهدة المباشرة وبالمعاصرة وليس بالذاكرة وأنباء السابقين.

٣- تعدد السير عند القدماء.

وتتعدد سير الرسول، وبالتالى تتباين صوره. فهناك السيرة التاريخية التقليدية مثل سيرة ابن هشام وابن اسحق. يغلب عليها المنهج التاريخى. وكانت الرواية المصدر الرئيسى لها دون تحقق من صحتها وتواترها. وهو المنهج الغالب أيضا على علم التفسير.

الغرض منها جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الرسول بصرف النظر عن مصادرها أو التحقق من صدق الروايات. فنشأت أخطاء المؤرخين. وتدخل الخيال الشعبى فى القصص خاصة إذا كان موضوع القص نبيا أو رسولا أو قائدا عظيما يضفى الخيال عليه هالة من القدسية والإجلال بسبب الانبهار والإبهار به. ولادته معجزة، وحياته مليئة بالمعجزات بالعشرات مثل تسبيح الحصى بين يديه، وحنين جذع الشجرة إليه، وكلام الشاة له وتحذيرها من أكلها لأنها مسمومة، إلى آخر ما تزخر به كتب النبوة المتأخرة. ومنها الإسراء والمعراج مثل صعود المسيح ورفعه إلى السماء. وقد بلغت فى فصل النبوة فى علم الكلام أكثر من أربعين معجزة[1].

وهناك السيرة الصوفية التى يبدو فيه الرسول قطبا من الأقطاب، وبدلا من الأبدال، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية. هى سيرة ذاتية خالصة لا تعتمد على الروايات بل على الإلهامات الروحية والكشوف الربانية. مصدرها العلوم اللدنية. وتكشف عن الحياة الروحية للرسول وليس عن حياته كزوج وأب وصديق، يحب ويكره، يفعل وينفعل، يفرح ويحزن، يصيب ويخطئ. هى سيرة السماء وليست سيرة الأرض، مملوءة بالمعجزات. الرسول فيها القدوة والإنسان الكامل. والصوفى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، جـ٤ النبوة – المعاد، مكتبة مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص٦٤-١٠٣.

مثله هو الولى والرسول النبى. يجرى الكرامات كما يجرى النبى المعجزات. ويغرف من نفس بحر العلوم، وهى العلوم الذوقية. والعلماء ورثة الأنبياء، والأئمة خلفاء الرسل.

وكتب الفلاسفة أيضا سيرهم ولو على نحو أقل. هناك "أقيسة المصطفى" التى تبدو فيها أحاديث الرسول وقد تمت صياغاتها طبقا لقواعد المنطق الأرسطى وأشكال القياس[1]. وهناك التقابل بين الفيلسوف والنبى، بين العقل والخيال، بين الخاصة والعامة، بين الحقيقة والمجاز. وكلاهما يكمل بعضهما بعضا فى وحدة المعرفة والسلوك. و"حى بن يقظان" عند ابن سينا وابن طفيل إنما هى نوع من السيرة يتحد فيها الفيلسوف والنبى فى الدين العقلى الطبيعى. فالوحى والعقل والطبيعة شىء واحد. وكتب ابن النفيس سيرة أخرى على نفس المنوال. فالنبى هو الفيلسوف، والفيلسوف هو النبى.

ولم يكتب علماء الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، سيرا للنبى. بل اكتفى علماء أصول الدين بجعل النبوة أحد قواعد العقائد. والقرآن دليله المعجز، والإسلام ينسخ ما قبله. وبه نسخ داخلى فى تشريعاته. واكتفى علم أصول الفقه بالحديث عن السنة كمصدر ثان للتشريع بعد القرآن دون تشخيص القول فى الشخص، والتحول عن الحديث إلى السيرة كما تحولت الكلمة إلى الشخص فى المسيحية. فالحديث قول وفعل وإقرار.

٤- تعدد السير عند المحدثين.

كان الطهطاوى أسبق فى كتابة السيرة فى "نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز" من أجل إيجاد نموذج لبناء الدولة فى الموروث للاستعانة به فى بناء الدولة العصرية، دولة محمد على. ثم استأنف المحدثون سنة القدماء فى كتابة

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثالث، جـ٢ الحكمة النظرية، الفصل الأول: المنطق، أقيسة الرسول، ص١٨٠-١٨٢.

السيرة لاستعمالها كأداة للتحديث طبقا للأيديولوجية المختارة الليبرالية أو القومية أو الاشتراكية. كان أكثرها انتشارا السير الليبرالية مثل "حياة محمد" و"فى منزل الوحى" لمحمد حسين هيكل لا فرق بين محمد وجان جاك روسو. يُقرأ محمد من خلال جان جاك روسو، ويُقرأ جان جاك روسو من خلال محمد. فكلاهما يمثل دين الطبيعة والعقل. وكتب العقاد "عبقرية محمد"، وخالد محمد خالد "محمد" بنفس الدافع الليبرالى انتصارا لليبرالية، الأيديولوجية المختارة فى النصف الأول من القرن العشرين. كتب "على هامش السيرة" فى هذا الإطار. وكان الهدف البحث عن نموذج للقيادة، الحاكم الليبرالى المستنير، ونظام للحكم وهو النظام الليبرالى الوافد من الغرب. وكان لابد من تأسيسه فى الموروث الإسلامى حتى يكون أوسع انتشارا وأكثر قبولا. وشارك فى ذلك أقباط مصر. فكتب نظمى لوقا "محمد رسول الله". كما شارك المسلمون فى كتابة سيرة السيد المسيح كما فعل العقاد فى "عبقرية المسيح". وتجمع السير الليبرالية كلها بين العقلانية والرومانسية والوطنية وروح التسامح والأخوة. كما تعبر عن النزعة الإنسانية. فالإسلام كما جسدته ثورة ١٩١٩ دين عالمى للبشر أجمعين.

وفى النصف الثانى من القرن العشرين عندما تم التحول من الخيار الليبرالى إلى الخيار الاشتراكى القومى كتب عبد الرحمن الشرقاوى "محمد رسول الحرية" يظهر فيها محمد رسولا للحرية الفردية والاجتماعية وكما غنت أم كلثوم شعر شوقى فى "نهج البردة":

والاشتراكيون أنت إمامهم ∴ لولا دعاوى القوم والغلواء

أنصفت أهل الفقر من أهل الغنى ∴ فالكل فى حق الحياة سواء

وفعل نفس الشىء فى "الحسين ثائرا" و"الحسين شهيدا" و"الأئمة الأربعة". ولا فرق بين التاريخ الإسلامى والتاريخ الوطنى فى "الفتى مهران" و"وطنى عكا".

وانضم القوميون أيضا إلى كتاب السيرة على نحو مباشر أو غير مباشر، سيرة كاملة أو جزء منها. فكتب ميشيل عفلق مقاله الشهير "فى ذكرى المولد النبوى". وأطلق عبارته الأشهر "إذا كان محمد كل العرب فكل العرب محمد". وكتب خلف الله محمد خلف الله "محمد والقوى المضادة"، يصوره قائدا طليعا ضد قوى التخلف والتسلط السياسى والاجتماعى والاقتصادى.

لم يكتب التيار العلمى العلمانى شيئا، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، زكى نجيب محمود. وإن كان شبلى شميل قد حاول استخراج نظرية التطور من القرآن الكريم حتى يكون لها حضور أوسع ومعارضة أقل. وحاول فرح أنطون تأصيل نفس التيار فى التاريخ الإسلامى فى "أورشليم الجديدة" و"ابن رشد وفلسفته". كان معظم رواد التيار العلمى العلمانى من النصارى فى الشام ومصر، شبلى شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، باستثناء نظمى لوقا فى كتابه عن الرسول إعجابا بالإنسان الليبرالى.

وبهذه الطريقة يمكن تصوير الرسول قائدا لكل عصر قادرا على حل مشاكله. ففى تحديات الأمة الداخلية الرسول محرر للأرض من الاحتلال والغزو، ومحرر للمواطن من القهر والتسلط والطغيان ومحقق للعدالة الاجتماعية ضد التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، وموحد للأمة ضد مخططات التجزئة والتفتيت للأمة إلى دويلات عرقية وطائفية كى تصبح إسرائيل أقوى دولة عرقية طائفية فى المنطقة تأخذ شرعية جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية المحلية بدلا من الشرعية القديمة التى أعطاها لها هرتزل فى "الدولة اليهودية" فى أواخر القرن التاسع عشر، أرض المعاد وشعب الله المختار والعهد والميثاق، ومحقق التنمية المستقلة ضد التبعية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، والمثبت للهوية ضد الاغتراب فى الآخر والتميع فيه، والحاشد للناس ضد اللامبالاة والفتور.

ويكون محمد أيضا قائد المواجهة ضد التحديات الخارجية. فهو المناهض للعولمة واقتصاديات السوق، والعالم ذى القطب الواحد، وهو الناهى للتاريخ، تاريخ

الوحى، والبادئ لتاريخ الاجتهاد واستقلال العقل والإرادة، وهو المحاور للحضارات وليس المصادم لها. وهو مؤسس المجتمع المدنى فى استقلال القضاء والحسبة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والدين النصيحة، فالساكت عن الحق شيطان أخرس. وهو الذى يحسن الإدارة العليا للدول ويضع نظمها ومؤسساتها. وهو المدافع عن حقوق الإنسان، "كلكم لآدم وآدم من تراب"، وهو شهيد على أن عباد الله إخوانا. وهو المناصر لحقوق المرأة فالنساء شقائق الرجال. وهو المثبت لحقوق الأقليات فليست العروبة بأب أو أم إنما العروبة هى اللسان، ولا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهو أول من حدث الخطاب الدينى بنقد الوثنية وتعدد الآلهة والخرافة والسحر والوهم والكهانة داعيا إلى تحكيم العقل واستعمال البرهان.

فكم من سيرة يمكن كتابتها فى كل عصر، وكم من هامش يمكن أن يكتب عليها. فتكثر الهوامش وتتضاعف "على هامش السيرة".

ثالثا: السيرة الأدبية.

١- السيرة والتاريخ الإسلامى.

"على هامش السيرة" جزء من مشروع أوسع وهو إعادة كتابة التاريخ الإسلامى من منظور إنسانى بشرى يصور حياة الرسول والصحابة وعواطفهم وانفعالاتهم، آمالهم وإحباطاتهم. فالتاريخ بشرى يصفه بشر. وهو ما يسمى "إسلاميات" طه حسين بالإضافة إلى "أدبياته". وكلها حنين إلى الماضى ورومانسية الحلم الليبرالى. طبقه فى "الشيخان"، الصديق أبو بكر، والفاروق عمر. ثم استمر فى "عثمان بن عفان" و"على وبنوه" حتى وقع الحدث الضخم "الفتنة الكبرى".

بل وظهرت "الإسلاميات" فى "الأدبيات" فى "الوعد حق" و"مرآة الإسلام" من أجل ربط الماضى بالحاضر، وتأصيل الحاضر فى الماضى. فالإسلام الليبرالى

العقلانى الوطنى هو ما تحتاجه الأمة فى نضالها الوطنى وبنائها القومى ونهضتها المعاصرة.

ولا يكفى استلهام الموروث لنهضة العصر بل أيضا استلهام الوافد. وكما كتب محمد حسين هيكل "حياة محمد" و"جان جاك روسو" كذلك كتب طه حسين "على هامش السيرة" و"قادة الفكر": هوميروس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، الإسكندر، يوليوس قيصر. وكلهم من اليونان والرومان، من حوض البحر الأبيض المتوسط، من الغرب الليبرالى نموذج التحديث، كما كتب بعد ذلك بسنوات معدودة فى "مستقبل الثقافة فى مصر"[1].

٢- الصورة الأدبية.

ويقدم "على هامش السيرة" مجرد صورة أدبية انطباعية عن الرسول كنوع من فن الكتابة وكشكل من أشكال الأدب. ويدل العنوان على ذلك "على هامش السيرة" وليس "السيرة". والهامش لفظ حديث يعادل الشرح والتلخيص والحاشية والتخريج فى العصر العثمانى لفظا بلفظ وعبارة بعبارة[2]. "الهامش" هنا يعنى مجرد التعليق الانطباعى عن الأشخاص والحوادث مثل الأديب من أجل تشويق السامع. فالسيرة عمل فنى وشكل أدبى. لم تكتب السيرة للمؤرخين كما هو الحال عند القدماء ولا للعلماء كما هو الحال عند بعض المحدثين المولعين بالمنهج التاريخى. تقوم على المنهج الانطباعى وليس التسجيلى، وتعتمد على القراءة السريعة وليس التحليل العلمى للروايات. ولم تكن الغاية النشر بل المتعة الشخصية، ثم نشرت لمشاركة القراءة متعة الأدب الحديث بعد أن استعصى عليهم

---

(١) كتب الجزء الأول من "على هامش السيرة" عام ١٩٣٣، و"مستقبل الثقافة فى مصر" عام ١٩٣٧. وانتهى الجزء الثانى فى سويسرا، لاكلوزا فى سبتمبر ١٩٣٧. والثالث بلا تاريخ. انظر أيضا دراستنا: "مستقبل الثقافة فى مصر إلى أين؟"، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٥١-٢٧٠.

(٢) من النص إلى الواقع، جـ١ تكوين النص، الفصل الخامس: تثبيت البنية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤، ص٣٤٧-٤٩٦.

الأدب القديم[1].

والسيرة موجهة إلى القارئ الحديث وليحبب الكاتب الشباب فى السيرة خاصة والأدب عامة، ثم التحول من قراءة الكتب إلى الإطلاع على الصحف الأدبية العامة. الهدف هو أن يبعث فى الشباب حب الحياة العربية الأولى وأن بساطة جمالها لا يقل عن جمال الحياة الحديثة المعقدة. الهدف هو أن يجعل الشباب إلى اتخاذ الأدب القديم بما فى ذلك السيرة موضوعا للدراسة والبحث العلمى ليس فقط للأدب الوصفى بل أيضا للأدب الإنشائى الخالص. الهدف إذن هو النهضة الأدبية وتجديد الأشكال الأدبية وليس مضمون السيرة أو موضوعها. الهدف هو عدم هجران القديم لأنه قديم أو السعى إلى الجديد لأنه جديد. إنما يهجر القديم والجديد معا إذا خليا من النفع وعدما من الفائدة. أما إذا كانا مفيدين نافعين فتوجه الشباب نحوهما هو الهدف من إعادة كتابة السيرة[2].

---

(١) "هذه صحف لم تكتب للعلماء ولا للمؤرخين لأنى لم أرد بها إلى العلم ولم أقصد بها إلى التاريخ. وإنما هى صورة عرضت لى أثناء قراءتى للسيرة فأثبتها مسرعا. ثم لم أر من نشرها بأسا. ولعلى رأيت فى نشرها شيئا من الخير. فهى ترد على الناس أطرافا من الأدب القديم قد أفلت منهم، وامتنعت عليهم. فليس يقرؤها منهم إلا أولئك الذين أتيحت لهم ثقافة واسعة عميقة فى الأدب العربى القديم. وإنك لتلتمس الذين يقرءون ما كتبه القدماء فى السيرة وحديث العرب قبل الإسلام فلا تكاد تظفر بهم"، طه حسين: على هامش السيرة، جـ١، مكتبة الأسرة، القاهرة ٢٠٠٣، ص هـ.

(٢) "فإذا استطاع هذا الكتاب أن يحبب إلى الشباب قراءة كتب السيرة خاصة، وكتب الأدب العربى القديم عامة، والتماس المتاع الفنى فى صحفها الخصبة فأنا سعيد حقا، موفق لأحب الأشياء إلىّ وأثرها عندى. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يلقى فى نفوس الشباب حب الحياة العربية الأولى، ويلفتهم إلى أن فى سذاجتها ويسرها جمالا ليس أقل روعة ولا نفاذا إلى القلوب من هذا الجمال الذى يجدونه فى الحياة الحديثة المعقدة فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يدفع الشباب إلى استغلال الحياة العربية الأولى، واتخاذها موضوعا قيما خصبا لا للإنتاج العلمى فى التاريخ والأدب الوصفى وحدهما بل كذلك للإنتاج فى الأدب الإنشائى الخاص فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد. ثم إذا استطاع هذا الكتاب أن يلقى فى نفوس الشباب أن القديم لا ينبغى أن يهجر لأنه قديم، وأن الجديد لا ينبغى أن يطلب لأنه جديد، وإنما يهجر القديم إذا أبرئ من النفع وخلا من الفائدة. فإن كان نافعا مفيدا فليس الناس أقل حاجة إليه منهم إلى الجديد فأنا سعيد موفق لبعض ما أريد"، السابق، ص ط- ى.

٣- النموذج الغربى.

وقد كتب "على هامش السيرة" كنوع أدبى حديث فى مقابل الشكل الأدبى القديم أسوة بما تم فى الأدب الغربى. فقد قرأ الناس هذا الأدب فى لغته الأصلية أو مترجما، واستمتعوا به وتذوقوه. وهو العرب الذين ألفوا الأدب العربى القديم أكثر من الأدب الغربى الجديد. والواقع أنهم وجدوا فى الأدب الغربى الجديد متعة لم يجدوها فى الأدب العربى القديم. فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسرا. لا يستوعب الأسانيد المطولة والروايات المتضاربة والاستطراد فى الأخبار. كما لا يفهم اللغة القديمة ولا مفرداتها إلا بقواميس مطولة ومسهبة لا تساعده فى شىء[1].

والأدب يتغير من عصر إلى عصر فى الشكل والمضمون والقارئ أيضا يتغير من القارئ القديم إلى القارئ الحديث. فقد تغير الإطار الحضارى ومستوى التعليم. كما تغيرت الأذواق والمقاييس الفنية، الأدبية والجمالية. وإذا تم هذا التغير فى الأدب الغربى فلماذا لا يتم فى الأدب العربى؟ لماذا يقرأ العربى الحديث الأدب العربى القديم فلا يكاد يشعر بشىء نظرا لطول المسافة بين المقروء والقارئ؟ الأدب يخضع لقانون التغير والنماء وإلا تحول إلى أدب جدب لا حياة فيه ولا خصوبة. الأدب هو الذى يخاطب القارئ، ويؤثر فى وجدانه، ويرضى العقل والشعور، ويوحى إلى النفس ما ليس فيه، ويلهم ما بين السطور، ويزيد من نمو الإنسان وتطوره. الأدب صورة فى القلب، وقلب فى الصورة، إيحاء متبادل بين المقروء والقارئ[2].

---

(١) "إنما يقرأ الناس اليوم ما يكتب لهم المعاصرون فى الأدب الحديث بلغتهم أو بلغة أجنبية من هذه اللغات المنتشرة فى الشرق. يجدون فى قراءة هذا الأدب من اليسر والسهولة، ومن اللذة والمتاع، ما يقربهم به، ويرغبهم فيه. فأما الأدب القديم فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوقه أشد عسرا. وأين هذا القارئ الذى يطمئن إلى قراءة الأسانيد المطولة والأخبار التى يلتوى بها الاستطراد، وتجور بها لغتها القديمة الغريبة عن سبل الفهم السهل والذوق الهين الذى لا يكلف مشقة ولا عناء"، السابق ص هـ.

(٢) "ذلك أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقى كما هو ثابتا مستقرا، لا يتغير ولا يتبدل، ولا يلتمس الناس لذته إلا فى نصوصه يقرءونها ويعيدون قراءتها ويستظهرونها ويمعنون فى استظهارها. إنما الأدب الخصب حقا هو الذى يلذك حين تقرؤه لأنه يقدم إليك ما يرضى عقلك وشعورك ولأنه يوحى إليك ما ليس فيه، ويلهمك ما لم تشتمل عليه النصوص، ويعيرك من خصبه خصبا، ومن ثروته ثروة، ومن قوته قوة، وينطقك كما أنطق القدماء. ولا يستقر فى قلبك حتى يتصور فى صورة قلبك أو يصور قلبك فى صورته. وإذ أنت تعيده على الناس فتلقيه إليهم فى شكل جديد يلائم حياتهم التى يحيونها، وعواطفهم التى تثور فى قلوبهم، وخواطرهم التى تضطرب فى عقولهم"، السابق ص هـ- و.

وخلود الإلياذة لا يأتى فقط من اللذة التى تحدث عند قراءتها وإثارة الإعجاب بها فى كل زمان ومكان بل أيضا قدرتها على إلهام العديد من الشعراء والكتاب والإيحاء لهم بإنشاء جديد فى غاية البيان. وكان ايسكولوس أبو التراجيديا اليونانية يقول أنه يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس[١]. وهو ما يردده عديد من الشعراء والقصاصين حتى الآن. وكتب جيرودو قصة تمثيلية بعنوان "انفيتريون رقم ٣٧" وموضوعها مولد هرقل كما صورها سوفوكل فى القرن الخامس قبل المسيح[٢]. ومازال الشعراء والكتاب يصورون هذا الموضوع مستلهمين الأسطورة الأولى. كما نسج على منوالها الشاعر اللاتينى "بلوت"، والشاعر الفرنسى "موليير". لم يتردد المحدثون من إعادة تصوير الموضوعات القديمة بل أعجبوا بما صاغه الشعراء المحدثون لإعادة التعبير عن أساطير القدماء[٣].

٤- الأدب الحى.

السيرة إذن جزء من الأدب الحى وليس الأدب الميت الذى تنتمى إليها السير

---

(١) "وليس خلود الإلياذة يأتيها من أنها تقرأ فتحدث اللذة وتثير الإعجاب فى كل وقت وفى كل قطر. بل هو يأتيها من هذا، ومن أنها قد ألهمت ومازالت تلهم الكتاب والشعراء، وتوحى إليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان. ولقد كان "ايسكولوس" أبو التراجيديا اليونانية يقول إنه إنما يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس. ومازال القصاص وشعراء التمثيل والغناء فى الغرب خليقين أن يقولوا الآن ما كان يقوله إيسكولوس منذ خمسة وعشرين قرنا. ولم تكن قصص إيسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليونانى أقل خصبا من الإلياذة. بل هى قد ألهمت من الكتاب والشعراء قديما وحديثا. ومازالت قادرة على أن تلهمهم إلى اليوم والغد"، السابق، ص و- ز.

(٢) "وإنى لأذكر أننى قرأت منذ أعوام قصة تمثيلية هى الثامنة والثلاثون من نوعها. وقد سماها صاحبها "جيرودو" بهذا الرقم. فوضع لها هذا العنوان "انفيتريون رقم ٣٨". كانت أسطورة تتصل بمولد هرقل. فصورها سوفوكل قصة تمثيلية فى القرن الخامس قبل المسيح. ومازال الشعراء والكتاب من اليونان والرومان والأديبيون المحدثون يتأثرون ويذهبون مذهبه أو غير مذهبه فى تصوير هذا الموضوع حتى انتهت القصص التى كتبت فيه شعرا ونثرا إلى هذا العدد الضخم"، السابق، ص ز.

(٣) "ولم يحجم فحول الشعراء عن طرق هذا الموضوع لأنهم سبقوا إليه. بل زاد ذلك حرصا عليه ورغبة فيه. وكان بين الذين طرقوه الشاعر اللاتينى "بلوت" والشاعر الفرنسى "موليير". ثم لم يشفق جيرودو من أن يطرق موضوعا سبق إليه الفحول من شعراء التمثيل فى العصور القديمة والحديثة. فصور قصته هذه الثامنة والثلاثين وعرضها على النظارة فى باريس سنة ١٩٢٩ فكان فوزها عظيما، وإعجاب النظارة والقراء بها لا حد له"، السابق، ص ز.

القديمة. وهو الأدب القادر على البقاء والدخول فى تحديات العصر والتفاعل مع غوائل الزمان. يبقى فى النفس ولا ينتهى، ويصبح جزءا منها وليس منفصلا عنها. هو الأدب الخالد الذى يتجاوز كل العصور كما هو الحال فى روائع الآداب العالمية وليس الأدب المحلى المرتبط بزمانه ومكانه والذى لا يبقى منه فى النفس شىء(١).

وفى الأدب العربى القديم القوة الكامنة للتجديد والتطوير بحيث يتذوقه المحدثون. به قدرة على الإيحاء والإلهام. لم تكتب أحاديث العرب فى الجاهلية مرة واحدة، ولم تأخذ صورة بعينها، بل نقلها الرواة فى أشكال متعددة من القص. وألفها مؤلفون عديدون. وهذا ينطبق على السيرة أيضا. فقد ألهمت العديد من الشعراء والكتاب فى كل العالم الإسلامى وصوروها بصور مختلفة تتفاوت فيما بينها من حيث القوة والضعف ومستويات الجمال. وحدث نفس الشىء فى كتابة تاريخ الغزوات والفتوح والفتن والمحن حيث يدون المؤرخ بقلبه قبل عقله، وبخياله قبل سمعه وبصره. بل تحول هذا الإلهام من الأدب الفصيح إلى الأدب الشعبى الذى يقص على المستمعين غوائل الزمان، وأيام المجد التليد من أجل رفع الروح المعنوية والخروج من الزمان، والصبر على المحن والشدائد. فلا فضل لقديم لا يتحول إلى جديد. ولا خير فى أدب قديم لا يثير فى المحدثين همة. يحيا القديم بحياة الجديد، ويموت القديم إذا ما ابتعد عن الحديث(٢).

---

(١) "هذا هو الأدب الحى. هذا هو الأدب القادر على البقاء ومناهضة الأيام. فأما ذلك الأدب الذى ينتهى أثره عند قراءته، فقد تكون له قيمته، وقد يكون له غناؤه، ولكنه أدب موقوت، يموت حين ينتهى العصر الذى نشأ فيه. ولو أنك نظرت فى آداب القدماء والمحدثين لرأيت منها طائفة لا يمكن أن توصف بأنها آداب عصر من العصور أو بيئة من البيئات أو جيل من الأجيال. وإنما هى آداب العصور كلها، والبيئات كلها، والأجيال كلها، لا لأنها تعجب الناس على اختلاف العصور والبيئات والأجيال فحسب، بل لأنها مع ذلك تلهم الناس وتوحى إليهم، وتجعل منهم الشعراء والكتاب والمتصرفين فى ألوان الفن على اختلافها"، السابق ص و.

(٢) "وفى أدبنا العربى على قوته الخاصة، وما يكفل للناس من لذة ومتاع، قدرة على الوحى، وقدرة على الإلهام. فأحاديث العرب الجاهليين وأخبارهم لم تكتب مرة واحدة، ولم تحفظ فى صورة بعينها. وإنما قصتها الرواة فى ألوان من القصص. وكتبها المؤلفون فى صنوف التأليف. وقل مثل ذلك فى السيرة نفسها. فقد ألهمت الكتاب والشعراء فى أكثر العصور الإسلامية وفى أكثر البلاد الإسلامية أيضا. فصوروها صورا مختلفة، تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفنى. وقل مثل هذا فى=

الغرض من السيرة إذن إحياء الأدب العربى القديم، وذكرى العرب الأوائل. ليس تأليفا ولا تصنيفا ولا دراسة ولا حتى تفكيرا بل هو دفعة تلقائية وحركة طبيعية بعد قراءة السيرة القديمة وامتلاء النفس بها. ففاضت، وأحلت عقدة اللسان. وبدأ إملاء الفصول. ليس به صنعة التأليف، ولا محاولة لإجادة الإخراج، وحسن التبويب، ولا تجنب التقصير، بل هو صورة صادقة لما يعتلج فى النفس من مشاعر أثناء قراءة السير القديمة التى لا يقوى على قراءتها المحدثون. السيرة الجديدة وسيط بين السير القديمة والقارئ الحديث[1].

٥- المنهج العاطفى.

لم يكن الهدف كتابة سيرة عقلانية طبقا لما عرف عن المؤلف من دعوة إلى العقل والتنوير والنقد والشك فى الروايات فى "الأدبيات" فى "الإسلاميات". فقد

= الغزوات والفتوح. وقل مثل هذا فى الفتن والمحن التى أصابت العرب فى العصور المختلفة. ولم يقف إلهام هذا التراث الأدبى العظيم عند الكتاب والشعراء الذين ينحتون النثر ويقرضون الشعر، فى اللغة العربية الفصحى، بل جاوزهم إلى جماعة من القصاص الشعبيين الذين تحدثوا إلى الناس فى صور مختلفة وأشكال متباينة، بما كان لآبائهم من مجد مؤثل، وبما أصاب آباءهم من محن مظلمة وفتن مدلهمة. عرفوا كيف يثبتون لها، ويصبرون عليها، ويخرجون منها كراما ظافرين. ولا خير فى حياة القدماء إذا لم تلهم المحدثين، ولم توح إليهم رائع البيان شعرا ونثرا. وليس القدماء خالدين حقا إذا لم يكن التماسهم إلا عند أنفسهم. ولا تعرف أنباؤهم إلا فيما تركوا من الدواوين والأشعار. إنما يحيا القدماء حقا، ويخلدون إذا امتلأت بصورهم وأعمالهم قلوب الأجيال مهما بُعد بها الزمن، وكانوا حديثا للناس إذا لقى بعضهم بعضا، وكنوزا يستثمرها الكتاب والشعراء لإحياء ما يعالجون من ألوان الشعر وفنون الكلام"، السابق ص ح.

(١) "إن هذا النحو من إحياء الأدب القديم، ومن إحياء ذكر العرب الأولين، قصدت حين أمليت فصول هذا الكتاب. ولست أريد أن أخدع القراء عن نفسى ولا عن هذا الكتاب. فإنى لم أفكر فيه تفكيرا، ولا قدرته تقديرا، ولا تعمدت تأليفه وتصنيفه كما يتعمد المؤلفون. إنما دفعت إلى ذلك دفعا، وأكرهت عليه إكراها. ورأيتنى أقرا السيرة فتمتلئ بها نفسى، ويفيض بها قلبى، وينطق بها لسانى. وإذا أنا أملى هذه الفصول وفصولا أخرى أرجو أن تنشر بعد حين. فليس فى هذا الكتاب إذاً تكلف ولا تصنع، ولا محاولة للإجادة ولا اجتناب للتقصير. وإنما هو صورة يسيرة طبيعية صادقة لبعض ما أجد من الشعور حين أقرأ هذه الكتب التى لا أعدل بها كتبا أخرى مهما تكن والتى لا أملَ قراءتها والأنس إليها والتى لا ينقضى حبى لها وإعجابى بها وحرصى على أن يقرأها الناس ولكن الناس مع الأسف لا يقرأونها لأنهم لا يريدون أو لأنهم لا يستطيعون"، السابق ص ط.

امتلأت السيرة بالروايات التى تناقض العقل خاصة فيما يتعلق بالمعجزات. ويتوجه المؤلف إلى مناهضة المدافعين عن العقل والمطالبين بالنقد العقلى للروايات للقضاء على الخرافات التى أنتجها الخيال الشعبى. فالعقل ليس كل شىء. وللإنسان ملكات أخرى غير العقل. ووسائل معرفة أخرى غير المنطق ومناهج البحث العلمى. للناس قلوب ومشاعر وعواطف وأخيلة وميول أقرب إلى السذاجة. يستريحون بها من عناء الدنيا وإجهاد فى الحياة. يجدون فى هذه الروايات الخيالية ترويحا للنفس وترفيها عنها حين تشق عليهم الحياة. لا تتوجه هذه الروايات إلى العقل بل إلى الخيال، وليس إلى التاريخ بل إلى العاطفة والقلب والشعور لبث الدوافع على الخير، والصرف عن الشر، وللعون على تحمل أعباء الحياة وتكاليف العيش. الهدف من السيرة هو الإشباع الفنى تعويضا عن الكد والسعى[1].

والمنهج العاطفى على نقيض المنهج التاريخى. لا يلتزم بصدق الرواية بل يوسعها لدرجة وضع الأحاديث. فلا بأس من استعمال رواية غير صحيحة أو مخترعة ما دامت تحدث الأثر العاطفى المطلوب إلا فيما يتعلق بشخص النبى أو الدين. وفى كل موضوعات السيرة روايات ظنية وأحاديث موضوعة.

---

(١) "وأنا اعلم أن قوما سيضيقون بهذا الكتاب لأنهم مُحْدثون يُكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه. وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها. وهم يشكون ويلحّون فى الشكوى حين يرون كَلَف الشعب بهذه الأخبار، وجده فى طلبها، وحرصه على قراءتها والاستماع لها. وهم يجاهدون فى صرف الشعب عن هذه الأخبار والأحاديث، واستنقاذه من سلطانها الخطر المفسد للعقول. هؤلاء سيضيقون بهذا الكتاب بعض الشىء لأنهم سيقرءون فيه طائفة من هذه الأخبار والأحاديث التى نصبوا أنفسهم لحربها ومحوها من نفوس الناس،. واحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شىء، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل، وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمى فإن فى قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم وميلهم إلى السذاجة واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها ما يحبب إليهم هذه الأخبار ويرغبهم فيها، ويدفعهم إلى أن يلتمسوا عندها الترفيه عن النفس حين تشق عليهم الحياة. وفرق عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل على أنها حقائق يقرها العلم، وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يقدمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشر، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش"، السابق ى- ك.

وفـي هـذين الموضـوعين فقـط يـتم الالتـزام بالروايـات القديمـة وتقليـد القدماء[1].

ولـم تعتمـد السيرة على كثير من المصادر القديمة إلا أقل القليل لا تكاد تتجاوز سيرة بن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبرى. وكل الروايات المستعملة فى كتابة السيرة موجودة فى هذه المصادر الثلاثة طبقا لإمكانيات المؤلف الحسية المحدودة. وتسند فقط الروايات الخاصة بشخص النبى لمن شاء مراجعتها، ودون التحزب لمذهب أو تعصب لفرقة. إنما الغاية تبسيط الشرح واستنباط العبرة والوصول بها إلى قلوب الناس. وجهته السيرة النفوس والقلوب وليس الحقيقة التاريخية[2].

رابعا: مراجعـات نقديـة.

وبالرغم من أهمية السيرة كصورة أدبية حية تؤثر فى القارئ الحديث إلا أنها تتسم أحيانا بالسطحية والسذاجة. ويصل حد الرغبة فى التأثير على القراء إلى أن تصبح السيرة أقرب إلى قصص الأطفال بما بها من عناصر التشويق والتأثير واستجداء العواطف، عواطف الاستحسان للمؤمنين والاستهجان للكافرين فى تقابل شائع بين الإسلام والجاهلية، والإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير والشر، والصواب والخطأ. والسيرة ليست قصة أو حكايات مشوقة من حكايات الأطفال بل هى تحدٍ بين التاريخ والأدب، والواقع والخيال.

---

(١) "وأحب أن يعلم الناس أيضا أنى وسعت على نفسى فى القصص، ومنحتها من الحرية فى رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأسا إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبى أو بنحو من أنحاء الدين. فإنى لم أبح لنفسى فى ذلك حرية واسعة، وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث ورجال الرواية وعلماء الدين"، السابق ص ك.

(٢) "ولن يتعب الذين يريدون أن يردوا فصول هذا الكتاب القديم فى جوهره وأصله، الجديد فى صورته وشكله، إلى مصادره القديمة التى أخذ منها. فهذه المصادر قليلة جدا، لا تكاد تتجاوز سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبرى. وليس فى هذا الكتاب فصل أو نبأ أو حديث إلا وهو يدور حول خبر من الأخبار ورد فى كتاب من هذه الكتب. فإذا اتصل الخبر بشخص النبى فإنى أرده إلى مصدره ليستطيع من شاء أن يرجع إليه. لا أحتمل فى ذلك تبعة خاصة لأنى لا أذهب فيه مذهبا خاصا إلا أن يكون تبسيطا فى الشرح والتفسير واستنباط العبرة والوصول بها إلى قلوب الناس. فلييسر الله سبيل هذا الكتاب إلى النفوس، وليحسن الله موقعه فى القلوب"، السابق ص ك- ل.

ولا تخلو الإشارة إلى الآداب الأجنبية من تعالم وإظهار المعرفة بالآداب الأجنبية القديمة مثل اليونانية واللاتينية والحديث مثل الفرنسية. والعيش فى فرنسا لم يعد حكرا على طبقة المتعلمين والدارسين وطلاب البعثات بل أصبح شائعا ومطروقا للعمالة المهاجرة. ولم يعد السير على ضفاف السين ميزة لكاتب بل أصبح الآلاف من المصريين والعرب يجوبونه ليل نهار.

ولا تستخرج دلالات من السيرة بما فيه الكفاية مثل اليتم والفقر والعصامية مما يثير فى القارئ اليتيم الفقير الأمل فى المستقبل من أجل أن يتحول من لا شىء إلى شىء، ومن الغفير إلى الأمير[1]. وهناك وقائع تذكر دون أن تستثمر دلالاتها نظرا لانشغال الكاتب بالأسلوب والتأثير الانطباعى لديه لنقله إلى القراء. فضاعت المعانى والدلالات إلى حد كبير[2].

وهل تكتب السيرة بجماليات الأسلوب وتحويلها كعلم إلى مجرد إنشاء أدبى يؤثر فى النفوس. فالسيرة أسلوب. صحيح أن السيرة نوع أدبى وفن من فنون الكتابة ولكنها أيضا علم يخضع لنقد الروايات التاريخية. صحيح أن عيش الحدث والانفعال به والتفاعل معه جزء من فن الكتابة ولكن ليس جزءا من علم التاريخ. صحيح أن الجانب الإنسانى هو الظاهر والذى يشارك فيه كل إنسان بصرف النظر عن لونه وعقيدته ولكن التجربة الإنسانية تجب الواقعة التاريخية. ولا يوجد تعارض بين الرواية التاريخية كالسيرة والرواية الأدبية. لذلك يعتبر "حياة محمد" و"فى منزل الوحى" أكثر توازنا بين الاثنين دون التضحية بالأدب من أجل التاريخ كما فعل القدماء أو بالتاريخ من أجل الأدب كما فعل الكاتب.

والسيرة بلا أقسام أو أبواب أو فصول، مجرد ألفاظ، أسماء لحوادث[3]. ومنها بعض العناوين المشوقة المثيرة للخيال. هى روايات قديمة ينفعل بها الكاتب

---

(١) السابق جـ١/٦٤.

(٢) السابق جـ٣/١٣٦، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٨، وأيضا حديث عداس جـ٣/١٣٩-١٤٨.

(٣) فى الجزء الأول مثل: حفر زمزم، التحكيم، الفداء، الإغراء، البين، الردة، الطاغية البشير، راهب الإسكندرية، اليتيم، الحاضنة، المراضع، السير.

ثم يعيد صياغتها بأسلوب حديث. والبعض منها خارج المحور الرئيسى للسيرة وهو الرسول[١]. وتطول بعض الموضوعات لأسباب درامية فى العمل الأدبى.

ولا تتبع السيرة الترتيب التاريخى لحياة الرسول. ولا تركز على جوانبها المختلفة وعلاماتها الفارقة مثل الهجرة أو الفتح بل تنتقى حوادث ينفعل بها الكاتب الأديب. ومن خلالها تتكون السيرة الكلية من الجزئيات المتفرقة[٢]. وتطول الفقرات أو تقصر طبقا لدرجة الانفعال التى قد يصل أطولها إلى مئات الصفحات حتى ولو كان خارج المحور الأصلى للسيرة[٣]. وتمت صياغة بعض العناوين للتشويق كما هو الحال فى قصص الأطفال. وهى عناوين ثنائية البنية كما تقتضيه أحوال النفس[٤].

والوقائع منتقاه لا تحدث طبقا للترتيب الزمانى مثل واقعة استشهاد حمزة سيد الشهداء فى أول البعثة[٥]. وهناك حوادث أدل مثل سؤال الوليد بن المغيرة وهو يفرك قطعة من العظم بيده فيحيلها إلى تراب ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم﴾. ومعظمها تدور حول شخصيات تُرسم صورتها برتوش قلم الكاتب. وترسم الشخصية طبقا لنمط مثالى متكرر فى عديد من الشخصيات بين الكفر والإيمان، والجمود والتصديق[٦]. ولا يحال إلى المصادر التى انتقى منها الكاتب الحوادث والشخصيات إلا فيما ندر[٧].

والخطورة أن يناقض صنع الروايات واختلافها عقائد الإسلام ذاته مثل حصر

---

(١) السابق جـ٣/٦٠-٦٢.

(٢) فى الجزء الثانى مثل: الفيلسوف الحائر، راعى الغنم، حديث باخوم، صاحب الحان، نادى الشيطان.

(٣) مثل الفيلسوف الحائر، دار المعارف، القاهرة ١٩٩٢، جـ٢/١-١٣٦.

(٤) وذلك مثل عناوين الجزء الثالث: صريع الحسد، سيد الشهداء، ذو الجناحين، حديث عداس، مصعب بن عمير، طريد اليأس، نزيل حمص، الوفاء المر، طبيب النفوس، شوق الحبيب إلى الحبيب، القلب الرحيم.

(٥) السابق جـ٣/١١١-١٢١.

(٦) السابق جـ٣/١٦٠.

(٧) يُحال إلى طبقات ابن سعد فى رسم صورة مصعب بن عمير، السابق جـ٣/١٥٩، وفى تصوير القلب الرحيم جـ٣/٢٤١-٢٤٣.

النبوة في قريش وحصر بنى إسرائيل النبوة فيهم[١]. والتنبؤ به من الروم "إنه لنبى هذه الأمة فما جلس تحت هذه الشجرة إلا نبى"[٢]. والخطورة أيضا بيان أوجه الاتصال بين الشرائع قبل الإسلام وبعده مثل تعدد الزوجات التى كانت عادة متبعة قبل الإسلام. هذّبها الإسلام كما ولم يقض عليها كيفا[٣].

وهل يتفق العقل مع الخرافة التى تتناقلها الروايات مثل حفر بئر زمزم عن طريق صوت هاتف فى السحر؟[٤]. ولا يهم الواقع التاريخى المروى، أنها واقعة إبراهيم باحثا الماء لولده إسماعيل. بل تنسج رواية أخرى أنها واقعة لعبد المطلب. ولماذا لم يطع من أول مرة وانتظر لرابع مرة لحفر زمزم فى حين أن إبراهيم أطاع؟ يبدو أن التشويق عن طريق التكرار وتعليق الحكم على الحدث هو السبب فى خلق رواية وصنع حدث لم يقع[٥]. بل إن الدين يأتى ليهزم العقل[٦]. ويلاحظ ورقة بن نوفل أن ملكين يظلان على الرسول ساعة الهاجرة[٧]. ويتم تصوير حوار بين الشياطين وإبليس[٨]. كما شاهد أبو جهل ما أرعبه تخويفا له[٩]. ومثله قول نسطاس[١٠].

وتنسج الخرافات طبقا لأنماط مثالية فى التوراة والإنجيل. فقد أتى الهاتف إلى آمنة ساعة الحمل كما أتى الملاك إلى اليصابات فى حمل مريم وإلى مريم فى حمل المسيح[١١]. والاعتراضات على الخرافة أكثر إسلامية من روايتها

---

(١) السابق جـ١/١٩-٢٠.

(٢) السابق جـ٢/١٦٨.

(٣) السابق جـ١/٣١-٣٢.

(٤) السابق جـ١/٣-١١.

(٥) هذا هو الذى يسمى فى فن الكتابة Suspense، السابق جـ١/٣٣، جـ٣/١٠٦.

(٦) السابق جـ٢/١٠٥.

(٧) السابق جـ٢/١٧٦.

(٨) السابق جـ٢/٢٢٧-٢٣٣.

(٩) "رأيت والله بينه وبينى فحلا ما رأيت مثل رأسه ولا مثل أنيابه قط. ولو أقدمت على ما كنت مقدما عليه لأكلنى"، السابق جـ٣/٩١.

(١٠) مثل قول عمرو "وهل تنزل الملائكة من السماء وتلقى إلى الناس أخبارها؟"، السابق جـ٣/٧١.

(١١) السابق جـ١/٥٩-٦١.

والتسليم بها[1]. وكذلك التسليم بأن الآلهة لا تنفع ولا تضر[2].

يظهر الإسلام كدين طبيعى ليس فى حاجة إلى وحى. بل إن الوحى تأكيد على الطبيعة مثل رفض وأد البنات قبل الإسلام وتأكيد ذلك بعده[3]. وتبدو بعض شرائع الإسلام متفقة مع عادات العرب وحياتهم الصحراوية. فالتجارة قاسية على النساء، ويقوم به الرجال[4].

وإذا كان القارئ العربى الحديث هو المقصود بالحديث فإن المستشرق الأجنبى واهتماماته لا تغيب أيضا عن الذهن[5]. فقد أطال "على هامش السيرة" فى تفصيل البيئة النصرانية التى ظهر فيها الإسلام ونزل فيها الوحى. والإطالة فيها جعل للعوامل الخارجية الأولوية على العوامل الداخلية. وهى وجهة نظر المستشرقين. وتذكر الرهبانية كإطار روحى لغار حراء[6]. فالإسلام خروج من البيئتين الوثنية والنصرانية.

وهى البيئة اليونانية الرومانية التى أعجب بها الكاتب فى "مستقبل الثقافة فى مصر". فاليونان أهل العقل والمنطق والبحث عن الحقيقة. والبرهان على صدق الوحى هو بحث اليونان والرومان عنه والوصول إليه عن طريق العقل. ويذكر سقراط وأبيفور ومحاورة "فيردون"[7]. وأسماء الشخصيات الروائية يونانية مثل اندروكليس وكلكراتيس ونسطاس. والحديث عن آلهة اليونان كما عرضتها الأساطير. ويذكر سوفسطائيو اليونان مثل جورجياس. ويمدح فلاسفة اليونان وحسن

---

(١) "وإن آلهتنا هؤلاء الذين هم وسطاؤنا عند الله باطل لا يملكون لأنفسهم ولا يملكون لنا نفعا ولا ضرا"، السابق جـ٣/٧٨.

(٢) "يرى وجوه الملائكة ويسمعهم يقولون له ولأمثاله الذين يُصرعون الآن فى ذات الله وهم يفتحون لهم أبواب الجنة، سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين"، السابق جـ٣/١٠٧.

(٣) السابق جـ١/٣٢.

(٤) السابق جـ١/٥٤-٥٨.

(٥) الفيلسوف الحائر، جـ٢/١-١٣٦.

(٦) السابق ص٤١.

(٧) السابق ص٢٦-٢٧.

استعمالهم للعقل. وتذكر المناقشات بين الشكاك اليونان فى محاورات فلسفية انتهت بيقين الإسلام. وتبرز ثقافة الكاتب اليونانية كمصدر فى كتابة السيرة. فماركيوس أورليوس الحكيم الرومانى كان يبحث عن الحقيقة كما كان يبحث عنها الرسول فى غار حراء. ثم تتم المقارنة بين اليونانى "الفيلسوف الحائر" والعربى "راعى الغنم"[1]. والرمز أن الرسول راعى أمة. ويستمر هذا الجو اليونانى الرومانى من الجزء الثانى كله حتى الثالث.

وتُستعمل الشواهد الشعرية فى السيرة[2]. وتستخدم بعض العبارات الإسلامية من الفرق الكلامية للتصوير من أجل إضفاء الجو الإسلامى على السيرة مثل "ملأ الأرض عدلا كما ملئت جوارا". وهى العبارة الأثيرة عند الشيعة عن وظيفة الإمام[3].

وتُستعمل الآيات القرآنية كمصدر للمعلومات باعتبارها تقص عن وقائع وكما هو معروف فى أسباب النزول مثل تقبيح الاستغفار للمشركين فى آخر الجزء الاول[4]. ويُذكر أول ما نزل من القرآن ﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الكرم الذى علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾[5]. وتشجيعا للرجال تذكر آية ﴿من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه. فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا﴾[6]، وتأكيدا للنضال والعقاب ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، ولئن صبرتم لهو خير للصابرين. واصبر وما صبرك إلا بالله، ولا تحزن عليهم ولا تك فى ضيق مما يمكرون. إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾[7].

---

(١) السابق ص١٣٨-١٧٩.

(٢) السابق جـ٣/٥٦-٥٧.

(٣) السابق جـ١/٨١.

(٤) ﴿ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى من بعد ما تبين لهم أنهم أصحاب الجحيم. وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه. فلما تبين له أنه عدو الله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم﴾، السابق جـ١/١٩٤.

(٥) السابق جـ٣/٥٠.

(٦) السابق جـ٣/١٦٠.

(٧) السابق جـ٣/١٨٣.

ويُستشهد بالقرآن فى أزواج الرسول بآيات: ﴿وإذ تقول للذى أنعم الله عليه وأنعمت عليه أمسك عليك زوجك، واتق الله، وتخفى فى نفسك ما الله مبديه، وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه. فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكى لا يكون على المؤمنين حرج فى أزواج أدعيائهم إذا قضوا منهم وطرا وكان أمر الله مفعولا﴾ وكذلك آية ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم لكن رسول الله وخاتم النبيين، وكان الله بكل شىء عليما﴾[1].

كما تظهر بعض العبارات على منوال الآيات مثل "من شاء فليشك، ومن شاء فليستيقن"[2].

كما يستعمل الحديث لكتابة السيرة وهو دور بين القول والشخص. فالقول من الشخص، والشخص صاحب القول. وهو أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى علم السيرة. وربما هو حديث مختلق[3]. وأيضا يذكر حديث الرسول فى لوعة فراقه لإبراهيم ابن مارية القبطية "لو عاش إبراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطى"[4].

خامسا: خاتمة ـ من الرسول إلى الرسالة.

علم السيرة عند المحدثين السيرة السياسة والسيرة الاجتماعية بما فى ذلك السيرة الأدبية ...الخ يتجدد بتجدد العصور. ليس إسقاطا من كل عصر بل هو تحديث للرؤية، وتنوع فى المنظور، وإعادة توظيف العلوم القديمة خاصة النقلية منها فى خضم أحداث العصر. فالتراث ليس غاية فى ذاته بل وسيلة لتحقيق غاية أخرى، هو التقدم فى كل عصر، والنهضة فى كل زمان. ومع ذلك يظل للسيرة حدودها بل وخطورتها حتى مع تحديثها وتجديدها وإعادة قراءتها وتوظيفها.

---

(١) مثل قول الرسول "وهذا شوق الحبيب إلى حبيبه"، السابق جـ٣/٢٢٩.

(٢) السابق جـ٣/٧١.

(٣) السابق جـ٣/٢٢٧-٢٢٨.

(٤) السابق جـ٣/٢٤٣.

فمازالت تقوم على عبادة الشخص وتعظيمه وإجلاله وليس الكلمة. مازالت تعطى الأولوية للرسول على الرسالة، وللنبى على النبوة، وللوسيلة على الغاية، وللحامل على المحمول، وللحديث على السيرة كما حدث عندما تحول السيد المسيح من الكلمة إلى الشخص، ومن الأقوال إلى الأفعال، ومن الموعظة على الجبل إلى ابن الإنسان. لذلك كانت الوهابية على حق عندما رفضت تعظيم أحد من البشر بما فى ذلك الرسول والتوسط به بين الإنسان والله، والاحتفال بالمولد النبوى، والتواشيح فى مدحه، والأدعية له مثل "أغثنا يا رسول الله"، "أعنا يا رسول الله"، "يا حبيبى يا رسول الله". وكانت المعتزلة قد رفضت من قبل الشفاعة والبشارة إيثارا لقانون الاستحقاق.

وكان الرسول نفسه قد حذر من التركيز على شخصه وتعظيمه وإطرائه "لا تطرونى كما أطرت النصارى عيسى بن مريم". فهو بشر مثل باقى البشر "ما أنا إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد". وبعد موته أصيب الصحابة بصدمة لدرجة اعتقاد البعض أنه سيعود كما عاد عيسى بن مريم أو أنه رفع إلى السماء كما رفع، لولا أن ذكرهم عمر"من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حى لا يموت".

وقد نبه القرآن الكريم على ذلك أيضا. فلم يذكر "محمد" كشخص إلا أربع مرات. الأولى هو رسول مثل من كان قبله من الرسل دون أن تكون له ميزة خاصة عليهم، ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾. والثانية أن الرسالة قد نزلت عليه ﴿وآمنوا بما أنزل على محمد وهو الحق من ربهم﴾، وليس الرسول. والثالثة عدم نسبة محمد لأى من الناس حتى لا يكون له فضل على غيرهم، ﴿ما كان محمد أبا أحد من رجالكم﴾. والرابعة أنه وسط قوم يتراحمون فيما بينهم وذو بأس على المعتدين ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار، رحماء بينهم﴾[1].

---

(١) ذكر لفظ "النبى" (٤٣) مرة، و"الرسول" (٣٠٦) مرة بمعنى الوظيفة، الرسالة والنبوة وليس بمعنى الشخص.

علم السيرة كله فى حاجة إلى إعادة بناء من "الشخص إلى المبدأ" حتى يعود الرسول إلى وضعه الطبيعى دون أن يطغى على الرسالة. وربما تشخيص الرسالة هو أحد أسباب تشخيص نظم الحكم فى شخص الحاكم. بل إن دولا بأكملها تسمى باسم حاكمها أو العائلة التى ينتسب إليها. وربما يكون أحد أسباب التوحيد بين الشخص الرئيس والمؤسسة فى الأسرة والمجتمع، فى المدرسة والجامعة، فى الوزارة وفى الإمارة. فكل شىء يحدث بأمر السيد الرئيس ابتداء من تنظيف الشوارع وحسن عرض الأزياء حتى السياسات الرئيسية للبلاد فى قضايا الحرب والسلام[1].

---

(١) هذا هو الجزء الرابع بعنوان "من الشخص إلى المبدأ" فى "من النقل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه.



الإسلام الليبرالى

قراءة إيضاحية فى فكر العقاد

يصعب تصنيف بعض المفكرين المعاصرين فى أى من التيارات الثلاثة المعروفة، الإصلاحى الذى أسسه الأفغانى والذى يبدأ بالدين، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ بالدين أولا، أو الليبرالى الذى أسسه الطهطاوى وخير الدين التونسى والذى يبدأ بالدولة، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ ببناء الدولة الحديثة أولا، أو التيار العلمى العلمانى الذى أسسه شبلى شميل والذى يبدأ بالعلم الطبيعى، إذ لا يتغير شىء فى الواقع إن لم نبدأ بالعلم والفصل بين الدين والدولة أولا.

فالعقاد كاتب إسلامى، سليل سعد زغلول، تلميذ محمد عبده، يعيد كتابة التاريخ الإسلامى، عبقرية الصحابة، والعقائد والمذاهب، والحضارة والتراجم. وهو أيضا كاتب ليبرالى يدافع عن الليبرالية، وصاحب نزعة إنسانية، ويقدس الحرية. كان من أقطاب حزب الوفد وأحد أعضائه الصاخبين فى البرلمان. وهو أيضا لا يبتعد كثيرا عن النظرة العلمية التى تتبنى بعض المناهج الحديثة مثل المنهج التاريخى والمنهج النفسى والمنهج النقدى والمنهج المقارن.

هو كاتب على مفترق الطرق وعلى حافة التيارات الثلاثة، بين الإسلام، والليبرالية، والحداثة. وهو غزير الإنتاج، علامة من علامات تاريخ مصر الحديث.

(*) مركز إبداع، الإسكندرية، ٢٦ يونيو ٢٠٠٤.

يمثل أزهى فترة فى تاريخها، العصر الليبرالى، عصر شوقى وحافظ، ومحمد حسين هيكل وخالد محمد خالد، وعبد الوهاب وأم كلثوم، وحرية الصحافة والبرلمان، والجمعيات العلمية والأدبية، والحركة الوطنية، والنضال من أجل الحرية والاستقلال.

والقراءة الإيضاحية شكل أدبى من علوم الحكمة القديمة وهو العرض الواضح. وهو بيان الغرض من نص أو من مؤلف أو من عدة مذاهب كما فعل الفارابى من قبل[1]. وتتضمن عرض كتاباته من حيث الموضوعات والمناهج والنزعات.

أولا: الموضوعات.

وتتضمن "إسلاميات" العقاد عدة موضوعات للدفاع عن الإسلام، وبيان حقيقته، وبطلان اتهامات خصومه كما هو الحال فى "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه"، وأيضا "ما يقال على الإسلام".

وتبرز أهم الموضوعات التى يتساءل عنها الغرب مثل الصلة بين العقل والإيمان فى "التفكير فضيلة إسلامية"، دفاعا عن العقلانية كمطلب داخلى، ودفعا لاتهام خارجي. وضد اتهام الإسلام بأنه مجرد دين لا يعرف العقلانية كتب أيضا "الفلسفة القرآنية". فالقرآن فلسفة، والوحى فكر، والإيمان نظر.

ويكتب ضد الاتهام الشائع بأن الإسلام إنما هو فرقة يهودية مسيحية عربية. صدر "مطلع النور" لإثبات الفرق النوعى بين الجاهلية والإسلام، بين اليهودية والنصرانية والوحى الجديد. فالتاريخ ليس اتصالا دائم بل انفصال أيضا، وليس تطورا فقط بل طفرة. هو التاريخ المنبثق، والتاريخ النموذج.

و"الديموقراطية فى الإسلام" رد على اتهام الإسلام والذى مازال سائدا حتى الآن بأن الإسلام لا يعرف الديموقراطية. وقد تراكم ذلك عبر التاريخ حتى صُوَر الإسلام بأنه كان أساس النظم التسلطية التى توالت على العالم الإسلامى منذ الأمويين حتى الثورات العربية المعاصرة.

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى التحول، الفصل الأول: العرض.

وإذا تزاهت الحضارة الغربية بأنها حضارة الإنسان، والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، فى حين أن الحضارات الأخرى الشرقية، والإسلامية منها، عرفت حضارة "الله" مما جعل حقوق الإنسان فيها مخترقة وكما كتب محمد بن عبد الوهاب "كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد"، صدر "الإنسان فى القرآن"، دفاعا لاشعوريا عن مركزية الإنسان فى الحضارة الإسلامية، وتأكيدا لخلافة الإنسان الله فى الأرض واستئنافا لما قاله الصوفية خاصة ابن عربى والجيلى عن "الإنسان الكامل".

ويقال أيضا أن الحضارة الغربية هى حضارة المرأة، وأنها هى التى تدافع عن حقوق المرأة فى حين أن الحضارات الأخرى، ومنها الإسلامية، هى حضارة الرجل، والمرأة ما هى إلا شىء وموضوع جنسى، المرأة العضوية فى الحيض والنفاس والولادة والطهارة وعدم جواز اللمس أو النظر، والزواج والطلاق والميراث والشهادة والرئاسة. لذلك صدر "المرأة فى القرآن" لبيان مركزيتها واحترامها كقيمة فى ذاتها، وتفضيل مريم على نساء العالمين.

ومع العقائد والمذاهب الدينية هناك أيضا الأيديولوجيات السياسية التى يعارضها الإسلام مثل "الشيوعية والإنسانية". وتعنى الإنسانية هنا الرأسمالية ودعواها بأنها نزعة إنسانية تحافظ على حرية الإنسان وكرامته. ويتكرر نفس الموضوع فى "لا شيوعية ولا استعمار". فهناك فرق بين الشيوعية والاشتراكية. والاستعمار هو أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية. ويعظم النقد للشيوعية فى "أفيون الشعب" وهو الموقف المقتضب لموقف الماركسية من الدين فى نصف عبارة "الدين أفيون الشعب" دون النصف الثانى "وزفرة المضطهدين"، مثل من يقول "ولا تقربوا الصلاة". فالدين يلعب دورين متناقضين، الأول أداة قهر للحكام، وتعويض للناس عن مآسى الدنيا بنعيم الآخرة. والثانى ثورة على الاضطهاد والظلم ضد نظم القهر والتسلط. ولما ظهرت الفاشية والنازية والصهيونية كنظم حكم تسلطية عنصرية صدر "الحكم المطلق فى القرن العشرين" ورموزه، فرانكو فى أسبانيا، وأتاتورك فى تركيا، وموسولينى فى إيطاليا، وبسمارك فى ألمانيا،

ونابليون فى فرنسا، و"الصهيونية العالمية"، و"هتلر فى الميزان" وموقف النازية من الدين فى "النازية والأديان".

لم يكن التاريخ الإسلامى أو الحضارة الإسلامية أو العقائد والمذاهب فقط هى مجالات الكتابة بل أيضا النقد الأدبى خاصة الشعر فى "ابن الرومى"، و"رجعة أبى العلاء"، و"أبو نواس"، و"عمر بن أبى ربيعة"، و"جميل بثينة". بل امتد مفهوم الأدب إلى الأدب الشعبى فى "جحا الضاحك المضحك". بالإضافة إلى قرض الشعر.

والعقاد كاتب أكثر منه مفكرا أو فيلسوفا بالرغم من مساهماته الفلسفية عن "الشيخ الرئيس ابن سينا"، و"الغزالى"، و"ابن رشد"، مجرد عرض لفلاسفة، إشراقى وصوفى وعقلانى، دون أخذ موقف لصالح أحدهما ضد الآخر.

ولما كان القرن العشرين عصر الأيديولوجيات الكبرى، الاشتراكية والرأسمالية، وظهور النازية والفاشية. واندلاع حرب كلفت الغرب أربعة مليون قتيل ظهر "الإسلام فى القرن العشرين" كأيديولوجية ثالثة بديلة عن الأيديولوجية الشرقية الاشتراكية، والأيديولوجية الرأسمالية الغربية. وقد لعب الإسلام هذا الدور من قبل عندما ظهر أولا كأيديولوجية ثالثة بين الفرس شرقا والروم غربا فى "الإسلام والحضارة الإنسانية" ومساهمته فى صنع التراث الإنسانى قدر مساهمة الغرب. وليس الإسلام فقط للعرب والأفارقة والأسيويين بل هو دعوة عالمية لكل البشر فى "الإسلام دعوة عالمية". وقد ساهم الإسلام فى حركات التحرر الحديثة، واستطاع القضاء فى عقدين من الزمان على الاستعمار الغربى الذى دام قرنين فى "الإسلام والاستعمار". كما ساهم الإسلام فى تحول الحضارة الغربية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة عبر ترجمة العلوم العربية والإسلامية، الرياضية والطبيعية إلى اللاتينية مباشرة أو عبر العبرية.

ثانيا: المناهـج.

وتستعمل مناهج جديدة فى هذه الكتابات لا تقل أهمية عن الموضوعات الدينية أو السياسية. فقد استعملت أربعة مناهج جديدة هى:

١- **المنهج النفسى**. وقد تم استعماله بوضوح فى العبقريات. وهو منهج يجمع بين صفات الجسم والنفس والتى يجمعها المزاج طبقا لما كان سائدا فى الغرب فى ذلك العصر وهو علم النفس الجسمى "السيكوفيزيقى"، وليس المنهج النفسى الخالص فى علم النفس الوصفى أو علم النفس الظاهرياتى. كما يتم تطعيم المنهج النفسى الجسمى بمفاهيم فلسفية أخرى مثل الطبيعة الإنسانية باعتبارها أريحية ونخوة. فالطبيعة ليست مفهوما ماديا بل هى طبيعة حية أخلاقية تتوق إلى الكمال. بها نقص وكمال، سلب وإيجاب.

ومن ضمن آليات المنهج النفسى المستعمل هو مفهوم "مفتاح الشخصية". فلكل شخصية "مفتاح" أى سمة رئيسية ودافع موجه. فهو عند أبى بكر الإعجاب ببطولة النبى، وعند عمر الجندى، وعند على آداب الفروسية، وعند عثمان التوتر بين القيم والحوادث، بين الإسلام والجاهلية، وعند خالد الجندية والحيوية، وعند عمرو التجارة والإمارة والسياسة، وعند معاوية الدهاء والحكم والسلطة، والعظمة والقدرة. وبلال هو داعية السماء ضد العنصرية. أما الحسين فهو رومانسية التاريخ، الشعر والثورة، وجمال الروح، ومثالية البشر، والتحول من الدنيا إلى الآخرة.

تم تطبيق هذا المنهج الجديد فى العبقريات لدراسة الصحابة. فالبطل صانع التاريخ كما هو الحال فى الأيديولوجية الليبرالية كما وصف كارلايل فى "الأبطال والبطولة". محمد والصديق وعمر أبطال صنعوا التاريخ. التاريخ تصنعه الشخصيات مثل على والحسين وفاطمة وعثمان والصديقة (عائشة) وخالد وعمرو ومعاوية وبلال، لا فرق بين صحابى وخليفة وسيد الشهداء وأم المؤمنين والقائد المغوار والسياسى الداهية والزهراء. والشخصية حياة وفكر، فرد وقدوة[1].

٢- **المنهج التاريخى**. وهو المنهج الذى كان سائدا أيضا فى الغرب خاصة فى القرن التاسع عشر وامتداداته فى الوضعية الاجتماعية فى القرن العشرين. ويقترن

(١) هناك اثنتا عشر عبقرية: محمد، الصديق، عمر، على، الحسين، فاطمة، عثمان، الصديقة (عائشة)، خالد، عمرو، معاوية، بلال.

المنهج التاريخى بالجغرافيا فى وصف البيئة الجغرافية. فالتاريخ للزمان فى تفاعله مع المكان مما يفسر هجرة إبراهيم من الشمال إلى الجنوب.

ويبدو المنهج التاريخى بوضوح فى "الله، كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية". فالأفكار تنشأ فى التاريخ، وتتطور فيه. تنشأ فى الأرض ولا تهبط من السماء. تتكون بتفاعل الذهن مع الواقع من أجل إيجاد نسق معرفى يخلقه الإنسان كى يعيش فى وفاق مع الطبيعة. تنشأ الفكرة فى الذهن ثم تتطور طبقا لمراحل الوعى الذاتى والوعى الكونى. ويتضح ذلك من تطور مفهوم الله لدى الشعوب القديمة فى مصر والهند والصين واليابان، وفارس وبابل واليونان حتى وصولها إلى اليهودية والمسيحية والإسلام. ويبدو المنهج التاريخى الجغرافى فى "عقائد المفكرين"، العلماء والأدباء والفلاسفة وتطورها فى إطار تاريخى جغرافى. وهو منهج طبيعى حيوى يستعمل لغة الحياة فى النبات والحيوان والإنسان. ففى "مجمع الأحياء" تظهر الحياة فى اليمامة والثعلب، والقرد والأسد، والمرأة والإنسان، والطبيعة كما ظهر ذلك عند الجاحظ فى كتاب "الحيوان". ولا ضير أن يجمع المنهج التاريخى بين التاريخ والأسطورة. فالأسطورة عنصر مكمل للتاريخ وأحد مصادره مثل الدراسات عن المرأة فى "الإنسان الثانى" و"هذه الشجرة" وما بها من رموز للغواية والجمال والحق، و"إبليس" وما يتضمن من صور الشيطان عن المحظور فى الثقافة الشعبية وفى الأدب والفن وممارسة الدين فى الحياة اليومية.

والوحى مرتبطا بالزمن أساس رؤية وضع المرأة فى القرآن بالمقارنة بوضعها فى العصر الجاهلى أو الحضارات المجاورة. كما ظهر المنهج التاريخى الدفاعى التقليدى فى "أثر العرب فى الحضارة الأوروبية" من أجل إثبات أثر الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، وهو ما لا ينكره أحد، وربما دفاعا لاشعوريا على هجوم الاستشراق على الحضارة العربية الإسلامية واتهامها بالنقل دون الإبداع، وقصر مهمتها على نقل الحضارة اليونانية مع تشويهها والخلط بين نصوصها إلى الحضارة الغربية. فكما تأثر العرب باليونان أثروا فى الغرب الحديث،

فى اللغة والعلم والفكر والعمران. كما استعمل المنهج التاريخى الدفاعى فى "الثقافة العربية"، وإثبات نهاية المعجزة اليونانية فى تفاعل متبادل بين الشام وشبه الجزيرة العربية.

٣- **المنهج المقارن**. ويتحول المنهج التاريخى إلى منهج مقارن فى دراسة تاريخ الأديان، المذاهب والعقائد، والأيديولوجيات السياسية. ويحيل إلى الثقافة الغربية كإطار مرجعى وشخصيات مثل كارلايل وبنتام وبرجسون. ليس الإسلام دينا فريدا غريبا بل يُدرس فى إطار تاريخ الأديان المقارن. فمحمد آخر الأنبياء، بداية بإبراهيم "أبو الأنبياء"، وقبل عيسى فى "حياة المسيح". ويُدرس أبو الأنبياء فى إطار مقارن يهودى مسيحى إسلامى صابئى وفى إطار التاريخ القديم. إبراهيم صورة عند المؤرخين وليس فقط اعتمادا على الحفريات. والأنبياء هم "مجمع الأخيار"، دورات حياة الإنسان الأول مع "إبليس" و"هذه الشجرة". وفى مقابل الإنسان الأول هناك "الإنسان الثانى". وتدرس "حياة المسيح" من مخطوطات البحر الميت فى وادى قمران. ويُقارن بين صورته فى اليهودية والمسيحية والإسلام، فى التوراة وفى الأناجيل.

٤- **المنهج التحليلى**. ويتضح فى بعض الدراسات الإسلامية. ولا يعنى منهجا تحليليا خاصا للغة أو للمعانى أو للواقع الاجتماعى بل تحليل الموضوعات وعرضها فى جزئيات. ففى دراسة "الشيخ الرئيس ابن سينا" تُعرض موضوعات الحرية والنفس والخير والطب والعلم والأدب كما هو الحال فى الكتب الجامعية والمدرسية المقررة. وتعرض دراسة "ابن رشد" نكبته مع العلم والعقل والشروح، جمعا بين الشخصية وفكرها، دون تفصيل محكم لفكر ابن رشد الشارح والملخص والجامع، والمدافع عن الفلسفة فى "تهافت التهافت"، والمدافع عن ضرورة النظر فى "فصل المقال"، وفى نقد علم الكلام وخطورته على حرية الفكر وعمل العقل والنظر إلى الطبيعة فى "مناهج الأدلة". والدراسة عن الغزالى مجرد محاضرة عامة للتعريف به من غير متخصص لعموم القراء.

٥- المنهج النقدى. كما يستعمل المنهج النقدى فى الدراسات الأدبية دون الالتزام بمنهج معين باستثناء رسم الشخصيات والانطباعات الجمالية العامة عن الشعر والشعراء. فلم تكن المناهج الأدبية المتنوعة قد ذاعت بعد مثل البنيوية واللغوية والوصفية. ولم يتم تطبيق المنهج الاجتماعى نظرا للعداء الكامن للماركسية، وقد ارتبطت ارتباطا عضويا بالمنهج التاريخى الاجتماعى. لم يتجاوز المنهج النقدى التراجم والسير التقليدية بالإضافة إلى دراسة الأدب بالشواهد الأدبية خاصة الشعرية. فالأدب منهج وموضوع فى آن واحد. والأسلوب أدبى مؤثر، عاطفى إنسانى، يؤثر فى القارئ فيجعله يتعاطف مع موضوعه.

٦- المنهج الدفاعى. واستمرت مناهج تقليدية مثل المنهج الدفاعى بسبب الاتهامات الموجهة إلى الإسلام، تاريخا وحضارة، عقيدة وشريعة، شعوبا وقبائل من المستشرقين. وقد ظهر ذلك فى "حقائق الإسلام وأباطيل خصومه" فيما يتعلق بالاتهامات الموجهة إلى الإسلام فى العقائد والمعاملات، والحقوق، والحرية، والرق، والأسرة، والحرب. والدفاع عن الإسلام أحد دوافع الإصلاح ونشأة الفكر الإصلاحى ضد اتهامات المستشرقين للحضارة الإسلامية بالجدب والنقل وغياب الإبداع، وبأنها تعبير عن العقلية السامية، وكما وضح ذلك أيضا عند مصطفى عبد الرازق من تلاميذ محمد عبده.

٧- المنهج النصى. كما استعمل المنهج النصى الذى يعتمد كثيرا على الحجج النقلية، الآيات والأحاديث. وهو قريب من المنهج الدفاعى الذى يعتمد على حجج لا يؤمن بها الخصوم المراد إقناعهم والرد عليهم. يستنبط الواقع من الفكر، والظواهر الاجتماعية من النص، ويهرب إلى النص للعجز عن تحليل الواقع الاجتماعى فى حين أن المنهج النصى ذو حدين. إذ يستطيع الخصم أيضا أن ينتقى من النصوص ما يشهد له ويعارض به خصمه ثم يتم التراشق بالنصوص ويضيع الموضوع، والكل إلى رسول الله منتسب. فى حين أن النقل لا يتم الحجاج به إلا استنادا إلى العقل. وإن كل الحجج النقلية، مهما تضافرت، لإثبات شىء انه صحيح ما أثبتته، وظل

ظنيا، ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة. فالحجة النقلية خاضعة لقواعد اللغة ومنطق الاشتباه: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الأمر والنهى. فى حين أن الحجة العقلية واحدة، بديهية لا تحتمل التأويل.

ثالثا: النزعــات.

وتبدو فى كتابات العقاد ثلاث نزعات رئيسية: النزعة الإصلاحية، والنزعة العصرية، والنزعة الإنسانية.

١- **النزعة الإصلاحية.** وتتمثل فى قراءاته للتاريخ الإسلامى. فقد كان نظام الحكم فى عهد الصديق وعمر نموذجا للحكومة العصرية، والمدافع عن المصالح العامة، والقابل للواقع المحلى الذى اعتاد عليه الناس قبل الإسلام مثل الدواوين والخراج والتشريع الطبيعى. وكانت عائشة نموذج المرأة المعاصرة فيما يتعلق بحقوق المرأة، العربية المسلمة الخالدة. وفى "المرأة فى القرآن" تظهر نفس الدعوة الإصلاحية فى تناول موضوعات السرائر والإماء، والحقوق والحجاب، والزواج والطلاق، والدرجة التى للرجال على النساء. وفى "الإنسان فى القرآن" يتم الحديث عن الإصلاح فى الإسلام، وضرورة تفسير القرآن فى العصر الحديث مقارنة بوضع الإنسان فى التاريخ. كما تتجلى النزعة الإصلاحية فى التاريخ الإسلامى، وهو تاريخ وطنى ليبرالى يمثله سعد زغلول. فالوطنية أساس الإسلام وركيزته. وقد خرجت معظم الحركات الوطنية من جبة الحركة الإصلاحية. فقد وضع الأفغانى شعار "مصر للمصريين"، ودون محمد عبده برنامج الحزب الوطنى. وسعد زغلول من تلاميذ محمد عبده. ولم تنفصل الحركة الوطنية المصرية عند مصطفى كامل ومحمد فريد عن الولاء لدولة الخلافة.

٢- **النزعة العصرية.** وتبدو المعاصرة فى "الإسلام فى القرن العشرين" وتناول موضوعات الطاقة، والفضاء، وحكم العالم، وغاية النوع، والآلة، وأفريقيا،

وآسيا. وهى موضوعات متفرقة فى العلوم الطبيعية والإنسانية لا رابط بينها. إنما هى قراءات عصرية أو "ساعات بين الكتب"، ومعرفة موقف الإسلام المعاصر منها. فالصديق وعمر نموذجان للدولة العصرية فى الإسلام. والديموقراطية والعالمية نزعتان عصريتان فى الإسلام. والحرية الإنسانية للإنسان والأرض تجعل الإسلام متفقا مع أحداث العصر. فالإسلام حارس للمصالح العامة. وهناك تعاطف مع الفكر الشيعى باعتباره نموذجا للنزعة العصرية فى حب آل البيت والمعارضة السياسية والذرية الفاطمية. الحسين أبو الشهداء، وفاطمة الزهراء والفاطميون.

٣- **النزعة الإنسانية.** وتبدو النزعة الإنسانية فى العبقريات. فمحمد ليس فقط النبى أو الرسول بل الإنسان،، البليغ والصديق والرئيس. وهو الزوج والأب والسيد والعابد والرجل. وإبراهيم أبو الأنبياء هو خليل الرحمن وخليل الإنسان. والصحابة ليسوا فقط خلفاء بل أيضا بشر. فالصديق فى بيته إنسان بالرغم من اختلاف النماذج بين المثال والواقع. وهو التقابل بين أبى بكر وعمر، بين النبى والزعيم. فقد أحب أبو بكر محمد النبى، وأحب عمر محمد الزعيم. ولكل ثقافته الإنسانية. ثقافة الصديق الكلام، وثقافة عمر الشعر. وثقافة على السنة والخلق وإقامة الحق. وثقافة عثمان الشعر والأنساب. وطوالع البعثة المحمدية، عبد الله وآمنة، كانت تبشر بدين الإنسانية. والإسلام حضارة إنسانية تقوم على العقل والبرهان والعلم.

وأخيرا تتميز كتابات العقاد بالدعوة إلى التفكير وإعمال النظر فى موضوعات الحضارة الإسلامية، وتبنى عدة مناهج عصرية أو تقليدية تعيد تقويم الإسلام بأسلوب واضح وعلى نحو رومانسى أسوة بالتراث الوطنى الليبرالى الإنسانى عند محمد حسين هيكل وأحمد أمين. بها جراة فى النقد والتخلى عن الزخم التاريخى الفظ القديم، الثقيل على النفس، العويص فى الفهم، الخالى من العصرية. وشتان بين القارئ والمقروء نظرا لبعد المسافة الزمنية بينهما. وتمثل نوعا من البحث العلمى الرصين والتحليل العقلانى المقبول. يقنع القارئ ويدخل إلى نفسه عن طيب خاطر،

ويتعاطف مع الموضوع وإعجاب بالكاتب. تنبعث منها روح الإصلاح الليبرالى، وتؤسس الإسلام المستنير، استئنافا لمحمد عبده ومحمد حسين هيكل. متواصلا مع خالد محمد خالد قبل أن يرتد سلفيا فى أواخر حياته. وتعبر عن تيار سياسى وطنى تجسد فى ثورة ١٩١٩. فقد تربى الكاتب فى بيت سعد زغلول كما تربى محمد عبد الوهاب فى منزل أحمد شوقى. والكاتب عصامى النشأة والتكوين. لم يتلق تعليما جامعيا فى المرحلة الأولى أو فى الدراسات العليا. كوّن نفسه بنفسه دون علم كبير باللغات الأجنبية مع نقص المراجع والمصادر الأولى. ومع ذلك كان كاتبا موسوعيا يضرب فى كل مكان، فى الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية وحياة المسلمين المعاصرة. كان نافذة على العالم لعدة أجيال قادمة ومازال. وكان صالونه يمثل ملتقى له لاستئناف دوره عند المعجبين به. ينطلق من صعيد مصر إلى شمالها. ويشع من الجنوب كما شعت طيبة من قبل. ومنها خرج الجنوبى.

مع ذلك لم يُتح للكاتب التوثيق العلمى الحديث والإحالة فى الهوامش إلى المصادر والمراجع. ولم يقم بتخريج الروايات كما يفعل الأزهريون المعاصرون. أخذ مواقف حاسمة، وأصدر أحكاما قاطعة بالرفض ضد المنهج المادى والتحليل الاجتماعى والماركسية. وهى الأحكام التقليدية التى سادت الإصلاح منذ الأفغانى ضد الشيوعيين "الكومينست"، والاشتراكيين "السوسيالست"، والعدميين "النهيليست" المتهمة جميعا بالكفر. لم تخل كتاباته من بعض المناهج الدفاعية ونوايا التقريظ. كما تسود الكتابات بعض النزعات التقليدية عن الرسول والأعياد ورمضان والصيام. فلا يُوجد ميزان متعادل فى حركات الإصلاح بين القديم والجديد، والمحافظة والتجديد. ومازال الحديث عن المعجزات قائما دون التعرض لها بالنقد أو بالتجاوز. والأسلوب هو الأسلوب الثقافى العام لمخاطبة الجمهور العريض دون تخصص دقيق فى التاريخ أو الحضارة أو الفلسفة أو العقائد أو المذاهب السياسية.

الإصلاح الليبرالى مهمة عدة أجيال منذ رواد عصر النهضة الأوائل، الأفغانى والطهطاوى وشبلى شميل حتى الجيل الثانى محمد عبده، والجيل الثالث عند طه

حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد. ثم توقف عند خالد محمد خالد. المهم أن يتطور ويستأنف من جديد دون خصومة مع الاشتراكيين أو القوميين. ويتحول من الإسلام المستنير إلى الإسلام الوطنى الثورى القادر على الحوار الوطنى بين التيارات المتصارعة، وحقن الدماء بين الإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين. فموقعه بين الاثنين لتجاوز الاستقطاب والخصومة فى الدين والوطن، وإنهاء الاتهامات المتبادلة بالتكفير والتخوين. وقد تفاقمت الأحداث فى هذا الجيل بعد احتلال فلسطين والعراق وأفغانستان والشيشان وكشمير وسبته ومليليه مما يستدعى دورا جديدا للإصلاح الليبرالى كى يتحول نوعيا إلى التغير الثورى. فتتحول "كبوة الإصلاح" فى الإسلام الليبرالى إلى "نهضة الإصلاح" فى الإسلام الثورى.

الإسلام بين التراث السياسى القديم والقوى الدولية المعاصرة

قراءة فى بعض أعمال حامد ربيع

١ـ مقدمة: المؤلف والتأليف.

إن أعظم تكريم لجيل الرواد هو قراءتهم من أجل تطويرهم. فالمدح والتقريظ والتعظيم والتبجيل تقليد وتبعية ضد حوار الأجيال، والتحول من النقل إلى الإبداع. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون لمات كلاهما. ولولا نقد اسبينوزا لديكارت لما حدثت ثورة العقل، ولما نشأ النقد التاريخى للكتب المقدسة، ولما حدث التحول من الثيوقراطية إلى الديموقراطية. ولولا نقد الفلاسفة بعد كانط والكانطيين الجدد لكانط لما عاشت الكانطية. ولولا نقد ماركس واليسار الهيجلى لهيجل لمات هيجل وماركس، ولما نشأ اليسار الهيجلى. وحدث نفس الشىء فى مراحل الوحى وتطوره من البداية إلى النهاية. فلولا القراءة الروحية لليهودية لما نشأت المسيحية وعاشت اليهودية. ولولا مراجعة الإسلام لليهودية والمسيحية معا والاستفادة من التقابل بين الشريعة والمحبة لما استطاع الجمع بينهما والتأكيد على وحدة الدين بالرغم من مراحل الوحى طبقا لتقدم الوعى الإنسانى[1].

(*) تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بمناسبة احتفالية حامد ربيع ٢٩-٣٠ يونيو ٢٠٠٣، ص٢٦١-٢٨٨.

(١) أنظر كتابنا: حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

والمؤلف كثير الإعجاب بأساتذته وعظيم التبجيل لهم ومعظمهم من الأجانب. بل إنه علّم الأستاذ، وتعلم الأستاذ منه. فأصبح التلميذ أستاذا والأستاذ تلميذا. ويصل حد التبجيل والتعظيم للأستاذ الرومانى فى تعامله مع التراث الرومانى أنه هو الذى فتّح عينى التلميذ العربى الإسلامى على تراثه السياسى. وكأن الوعى بالذات هو نتيجة وعى الآخر به[1].

والنص كما يكشف مضمونه الخارجى يكشف أيضا ذات المؤلف الداخلية وإحالة العلم إلى العالم كما يحيل الموضوع إلى الذات. فيكثر المؤلف عن الحديث عن ذاته وكأن العلم تجربة ذاتية وليس نسقا موضوعيا كما هو الحال عند الصوفية.

وتكثر الألقاب والوظائف لإعطاء أهمية للدراسة من خلال أهمية الشخص. والعالم لا يحتاج إلى الإعلان عن قيمته بتعدد وظائفه[2]. وتتراوح بين خمسة وواحد. وذلك بضم وظيفتين "أستاذ" و"رئيس قسم" فى وظيفة واحدة إما الجامعة أو المعهد. ويظهر لقب "أستاذ كرسى" بالرغم من إلغاء الكراسى منذ

---

(١) "أستاذى الإيطالى الأعظم "أرانجو رويز"، الإسلام والقوى الدولية ص١، "كما كنت أتمنى أن أقدم خلاصة هذه التجربة إلى أستاذى الإيطالى العظيم. لقد علمنى كيف أعيش مع التاريخ والحضارة، وقادنى إلى تراث الخبرة الرومانية وإلى مسالك ودهاليز الحضارة الكاثوليكية. ولو لم أتعلم مقارنة الحضارات ما كنت قد استطعت بقدراتى الذاتية أن أصل إلى اكتشاف الشفافية التى تمثلها حضارتنا الإسلامية والنبوغ الذى تعكسه القيادة العربية وأيضا الفشل الذى سجلته خبرة تعاملنا مع ذلك التراث. ولكنه قد غادر عالمنا فلتكن هذه الصفحات تحية لأستاذى وتعبيرا عن إخلاصى نحو رجل ساهم فى خلقى الفكرى وتكوينى العلمى"، السابق ص٤. "التقاليد الفرنسية التى وضع أصولها أستاذنا الأشهر ليبرا .."، التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، ص٩.

(٢) أكثر الألقاب فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك" لأبى الربيع، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد عبد الله ربيع وهى خمسة: أستاذ كرسى النظرية السياسية، رئيس قسم العلوم السياسية، مدير مركز الدراسات الإنمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية، أستاذ حر بجامعة روما. ويظهر لقبان فقط فى "الإسلام والقوى الدولية" تأليف الدكتور حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية. ولقب واحد فى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى" د. حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، وأيضا فى "مستقبل الإسلام السياسى" تأليف الدكتور حمد ربيع، رئيس قسم البحوث والدراسات السياسية والقومية.

بدايات الثورة الأولى فى الخمسينات. وقد يكون الاسم ثلاثيا رسميا أو ثنائيا وهو الأشهر.

وقد كتب الدراسات الأربع فى موضوع "الإسلام السياسى" سواء فى التراث القديم أو فى الواقع المعاصر من أجل استشراف مستقبله فى فترة واحدة على مدى ثلاث سنوات ١٩٨١-١٩٨٣، وهى الفترة التى أعقبت الثورة الإسلامية فى إيران فى فبراير ١٩٧٩، ومقتل رئيس الجمهورية الثانية فى مصر، والعدوان العراقى على إيران فى ١٩٨٠، والتساؤل الدولى حول جماعات العنف وحركات الجهاد والأحزاب السياسية فى جنوب لبنان التى قاومت غزو بيروت فى ١٩٨٢، وبلورة مصطلح "الإسلام السياسى" فى الأدبيات الاجتماعية والسياسية(١).

كما لعبت النظم السياسية فى مصر والسودان والمغرب والسعودية والخليج بسلاح الدين وراحت ضحيته. فالدين سلاح مزدوج فى أيدى الحاكم والمحكوم. يستعمله الحاكم كأداة للطاعة. فقد كان الدين فى أيدى الحكام يعنى الطاعة والولاء والالتزام بالقواعد فى العقائد والشرائع، وتأدية الحقوق دون الحصول على الواجبات، وتطبيق الحدود للتخويف والردع. ويستعمله المحكوم كأداة للعصيان مثل "الحاكمية لله" ضد حاكمية البشر و"الإسلام هو الحل"، و"الإسلام هو البديل"، وليس الأيديولوجيات العلمانية للتحديث. و"تطبيق الشريعة الإسلامية" ضد النظم والقوانين الجائرة وهى شعارات الهدف منها زعزعة أنظمة الحكم ونزع الشرعية عنها. هذا التأويل المزدوج للدين طبقا للوظيفة المزدوجة التى يلعبها بلغة كارل ماركس، فى أيدى الحاكم "أفيون الشعب"، وفى أيدى المحكوم "زفرة المضطهدين".

---

(١) وهى:

أ- الإسلام والقوى الدولية، دار الموقف العربى، القاهرة ١٩٨١.

ب- التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

جـ- شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبى الربيع: سلوك المالك فى تدبير الممالك، تحقيق وتعليق وترجمة، دار الشعب، القاهرة ١٩٨٣.

د- مستقبل الإسلام السياسى، مركز البحوث والدراسات العربية، أوراق مستقبلية (١)، القاهرة ١٩٨٣.

كتبت هذه الدراسات الأربع فى عصر الاستقطاب أثناء الحرب الباردة قبل سقوط النظام الشيوعى فى المعسكر الشرقى. فقد بدأ الاحتلال السوفيتى لأفغانستان فى ١٩٧٩، وثورة الحرم المكى فى السعودية فى نفس العام. وخشى السوفيت من قوة حركات المقاومة الإسلامية وإمكانية انتشارها فى باقى الجمهوريات الإسلامية فى آسيا الوسطى قبل أن تستقل فى ١٩٩١.

ويشار إلى الحرب العراقية الإيرانية، وإلى القنبلة الباكستانية التى أراد الغرب القضاء عليها والانتقام من بوتو لإصراره عليها، وتبنى فرنسا قضية الدولة البربرية لإيقاف المد الإسلامى فى المغرب العربى، وشق الصف الوطنى بين عربى وبربرى، والقضاء على التوجه الإسلامى حلقة الوصل بين العروبة والبربرية[1].

٢ـ المنهج والأسلوب.

والمنهج المتبع هو منهج التأملات وطرح التساؤلات أمام النفس من أجل محاولة الإجابة عليها باعتبارها قلقا داخليا، وأرقا ذهنيا. ولا تكاد تخلو فقرة أو صفحة من هذه التساؤلات. ويستطيع تحليل المضمون أن يصل إليها بسهولة. ليست الغاية منها البحث العلمى الذى يقوم على رصد الواقع بمناهج العلوم الاجتماعية والجداول الإحصائية وربما الدراسات الميدانية بل إيجاد الاتساق مع النفس والراحة الفكرية ورضا الضمير. وهى تساؤلات عامة يطرحها الفكر الإسلامى المعاصر. لذلك جاءت الأحكام عامة، القصد منها الاستجابة إلى تساؤلات الذهن وتحقيق الوحدة بين الذات والموضوع، بين المؤلف والتأليف، بين الموروث القديم وتحديات العصر.

لذلك جاءت الدراسات الأربع أقرب إلى الثقافة السياسة. وهناك فرق بين علم السياسة، والنظرية السياسية، والفلسفة السياسية، والفكر السياسى، والثقافة السياسية. علم السياسة يعرفه علماء السياسة وأهل الاختصاص وأساتذة قسم

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص٨-٩.

العلوم السياسة. والنظرية السياسية أحد موضوعات علم السياسة مثل نظرية الدولة، ونظرية القانون. وفيها تدخل المذاهب والمؤسسات السياسية. أما الفلسفة السياسية فهى أقرب إلى الأسس النظرية لعلم السياسة، وتدخل فيها الأيديولوجيات السياسية. والفكر السياسى هو الجانب السياسى فى الفلسفة العامة وتطبيقات المذاهب الفلسفية الكبرى فى موضوع السياسة، ولا تبعد عن الفلسفة السياسية كثيرا. أما الثقافة السياسية فهى التى تجمع بين السياسة والثقافة الشعبية وتبدأ من الأنثروبولوجيا فيما يعرف بالأنثروبولوجيا السياسية.

وأحيانا تكون هذه التساؤلات تساؤلات للنفس لحل إشكالها الذاتى والبحث عن وحدة الثقافة بدلا من ازدواجيتها، ووحدة المعرفة بدلا من ثنائيتها، ووحدة الموضوع وراء اختلاف المواقف الحضارية.

وكثيرا ما تكون هذه التساؤلات وهمية، فى ذهن المؤلف وليست فى العالم الخارجي، تعبر عن قلق فكرى وأزمة وجودية مثل وجود المؤلف بين ثقافتين: إسلامية وغربية أو بين عصرين، قديم وجديد، فالتراث القديم مازال حاضرا فى وجدان العصر ولم يقطع معه بعد كما حدث فى الوعى الأوروبى إبان عصر النهضة فى القرن السادس عشر عندما قطع بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس وأقوال الكنيسة من ناحية، وكبلر وجاليليو ونيوتن من ناحية أخرى. وتحول من سلطة النص إلى سلطة العقل، ومن الكتاب المغلق إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن الثيوقراطية إلى العقد الاجتماعى لتفسير نشأة السلطة فى المجتمع[1].

لذلك كثرت فقرات الربط بين المباحث للتذكير بما فات والإعلان عما هو آت لأن الموضوع لا يتحدث بنفسه ولا يوحى بأقسامه بل هى تعبيرات عن تساؤلات فى حاجة إلى تنبيه مستمر. فى حين أن الموضوع الذى يتحدث عن نفسه لا يحتاج إلى تقديم وإعلان بل تفرض بنيته على قسمة الخطاب، بحيث تصبح قسمة الخطاب هى بنية الموضوع. وهى طبيعة المقال السيال، الخطاب الموجه إلى القراء، والرغبة

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، ص٦٥-٨١.

فى الإقناع عن طريق تسلسل الأفكار ومنطق البرهان[1].

وفى نفس الوقت تكثر التقسيمات والتفريعات وكأنها رؤوس موضوعات فى حاجة إلى مزيد من البحث كافتراضات علمية أولى وليست كنتائج. تعتمد على قسمة العقل لمشاعر الوجدان. هنا يتحول السؤال إلى إشكال، والإشكال إلى موضوع. ومع ذلك يظل موضوعا تأمليا خالصا يعتمد على الحدس والرؤية المباشرة كما يفعل الأساتذة الكبار والمفكرون أصحاب الدعوات. وأحيانا لا تكون هذه التصنيفات دقيقة من حيث الواقع لاعتمادها على العقل البديهى والإحساس الوجدانى الذى بطبيعته لا يحيط بكل الواقع بل بجانب منه فقط هو الذى تتفاعل معه الذات. ويحتاج الباحث فى ذلك إلى بيانات إحصائية ودراسات استقرائية حتى تكتمل المادة العلمية وتتفق مع بنية القسمة العقلية نظرا للاتفاق المبدئى بين البنية والتاريخ، بين العقل والواقع. وأحيانا يكون القسم أقرب إلى المقال الصحفى السيال دون بنية أو تقسيم أو تفريع[2]. فقد يكون الفكر أقرب إلى جريان الماء منه إلى النسق الهندسى.

وكثيرا ما تكون النتائج أقرب إلى البديهيات الأولى[3]. يشترك فى معظمها القارئ مع المؤلف. فكلاهما يعيشان عصرا واحدا وربما هما واحدا. ويعبران عن قلق فكرى واحد. وطبيعة الفكر الحدسى هو الوضوح الذى يتجاوز غموض المادة العلمية وتحليلها. وكثير من التحليلات أقرب إلى الأفكار الشائعة التى تم التطرق إليها عدة مرات والتى كثيرا ما عبر عنها "الإخوانى المستنير" للدفاع عن الإسلام بطريقة عقلانية حديثة.

---

(١) مستقبل الإسلام السياسى، ص٥١.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، التناقض فى التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، ص٣٩-٤٨.

(٣) وذلك مثل التمييز بين مجموعات الدول الإسلامية إلى: ١- دول المجموعة العربية حيث تسود لغة القرآن ٢- دول الإسلام الأفريقى جنوب الصحراء ٣- دول الإسلام الأسيوى غير العربى ٤- دول الأقليات الإسلامية ٥- دول الإسلام المستعبدة، الإسلام والعلاقات الدولية، الملاحق ص١١٦-١٣٨.

وقد أتت الدراسات الأربع أقرب إلى منبر الصحافة والإعلام لأن التساؤلات المطروحة هى التى يطرحها الكتاب والصحفيون والمفكرون فى المقالات الصحفية فى الصحف اليومية أو الإسبوعية أو الدوريات الشهرية. لذلك أتت معظمها خالية من المصادر والمراجع. فالتساؤلات من الذهن، والإجابات من العقل. فالصحافة لا تحتمل المراجع ولا الهوامش لأنها تعتنى بالفكر وليس بمصادره. لذلك غابت الهوامش، والإحالات المرجعية، أسماء المؤلفين والمصادر والمراجع وأرقام الصفحات من أجل ربط الجديد بالقديم، والاجتهاد الحالى بالاجتهادات السابقة.

وإذا ظهرت المصادر أو المراجع فإنها قد تكون فى صلب النص كنوع من مراجعة الأدبيات للحوار مع نتائجها قبولا أو رفضا. ونادرا ما تكون الهوامش بإحالات كاملة، الناشر والمدينة والسنة ورقم الصفحة. وقد تجمع الإحالات المرجعية والهوامش الوثائقية كملحق مع الملاحق فى أخر الكتاب. غالبها مراجع غربية. والمراجع العربية الوحيدة هو النص المنشور "سلوك المالك فى تدبير الممالك". ويبدو أنها أضيفت بعد كتابة التأملات والإجابة على التساؤلات لاستكمال الشكل ومتطلبات التأليف. وبعضها دراسات كاملة وضعت فى الهامش حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة. والمراجع مجرد إتمام لشكل التأليف بالإضافة إلى الهوامش، ومكتوبة بنفس الطريقة، سبعة مراجع أجنبية ومرجع واحد هو نص ابن أبى الربيع الذى نشره المؤلف. كذلك تطول هوامش مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" إلى درجة اعتبارها دراسات مستقلة[1]. وكذلك وضعت هوامش كل نقطة من النقاط الست فى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى" فى أخر كل نقطة سواء كانت مسهبة حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة أو مقتضبة، مجرد إحالات[2]. وتعادل الهوامش سبعة أمثال النص[3].

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٣٩-١٥٨. التجديد الفكرى للتراث الإسلامى، ص٨-٢٤/٢٨-٣٠/٣٧/٤٩-٥٠/٦٢-٦٣/٨٢-٨٩. مستقبل الإسلام السياسى، ملحق وثائقى ص٧١-٧٢.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، ص٨-٢٤.

(٣) النص (٣ صفحات)، الهوامش (٢١ صفحة).

والملاحق تكرار لنفس المادة التى فى صلب الصفحات. يبدو أنها كانت مادة أيضا تمت صياغتها من قبل وضعت كملاحق حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة[1].

٣ـ الموروث والوافد.

والاعتـزاز بـالتراث السياسـى الإسـلامى القـديم إنمـا هـو تعـويض للوافـد بالموروث وإيجاد توازن بينهما فى ثقافة العربى الحديث لأنه "عربى بين ثقافتين". ففى هذه الفترة، أوائل الثمانينات، أراد معايشة التراث الفقهى القديم. وقد أدى ذلك إلى اكتشافه "سلوك المالك فى تدبير الممالك"[2]. وقد كان ذلك بالمصادفة أو بفعل الأقدار. ويتجلى هذا الاعتزاز حتى فى استعمال مصطلح "ترجمة" بمعنى السيرة وحياة المؤلف كما هو الحال فى كتب التراجم.

وبالرغم من الجانب النقدى فى الخطاب السياسى إلا أنه مبنى على الدفاع والتسليم بوجود إسلام حقيقى وإيمان حقيقى، جواهر ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان. فلا وجود لتاريخ متغير إلا لنصوص اختلف المسلمون فى تأويلها[3]. بل إن الأمر يتحول إلى دعوة ورسالة فيتحول الأسلوب العلمى التقريرى إلى أسلوب المابينبغيات[4]. ويرد على اتهامات الغرب للحضارة الإسلامية بأنها سيئة الحظ لأنها لم تنل حقها فى الدراسة أو دراستها من مؤرخين لا يعرفون اللغة العربية، وبالتالى لم يتعرفوا على المصادر الأولى، واكتفوا بالدراسات الثانوية أو المصادر المترجمة أو عدم الفهم الحقيقى لروح الحضارة الإسلامية أو الإلمام بوسائل البحث الحديثة[5].

---

(١) مستقبل الإسلام السياسى، ملحق وثائقى ص٧١-٧٢.

(٢) "وهكذا خلال فترة طويلة من حياتى عايشت أئمة الفقه وقادة الفكر وعلماء تلك الحضارة. وتنقلت من مالك وأحمد بن حنبل وزملائه إلى البيرونى والخوارزمى. وتفاعلت مع ابن خلدون أتابعه فى مراحل حياته. ولم أترك نصا سوى وقد أحلته إلى حقيقة ديناميكية أعاشرها وتعايشنى. وشاءت الأقدار إلا أن تقع فى يدى وثيقة "سلوك المالك ف تدبير الممالك" لابن أبى الربيع التى نقلتنى إلى ميدان أخر لم أكن أعرفه"، الإسلام والقوى الدولية، ص٣-٤.

(٣) الإسلام والقوى الدولية ص٨٥.

(٤) مستقبل الإسلام السياسى ص٦٩.

(٥) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٦٠-٦١.

ومنهج التعامل مع التراث القديم ليس تحليل النص فى إطاره التاريخى أو فى بنيته الداخلية ومحاولته تنظير النص الخام ولكن من أجل اكتشاف "مدارك" القدماء وفى اتفاقها أو اختلافها مع "رؤى" المحدثين. فهو أقرب إلى المنهج الظاهرياتى الذى يقوم على تحويل النص إلى تجربة معاشة عند مؤلفه ثم نقل هذه التجربة القديمة إلى المعايشة الحديثة. فالنص واحد فى حين تتعدد التجارب[١].

وفى نفس الوقت الأسئلة هى أسئلة الغرب التى تعبر عن همومه بعد الثورة الإسلامية فى إيران وتخوف الغرب من القوة الإسلامية الصاعدة وأثرها على القوى الدولية والمنظمات غير الحكومية[٢]. وفى الغرب إرث طويل للعداوة بينه وبين الإسلام وكانت أحد دوافع تشويه الإسلام وتصويره على أنه معاد للحداثة. وكان طه حسين نموذجا لذلك. كما يستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل "ديالكتيك" والتى تم نقلها إلى العربية من قبل فى لفظ "جدل"[٣].

ومعظم المصادر والإحالات إلى المراجع الغربية[٤]. والمراجع أيضا بالإضافة إلى الهوامش غربية. وأضيف ملخص بالإنجليزية من ثلاث صفحات كما هو الحال فى الرسائل العلمية[٥]. ويوجد إعجاب خاص بالتراث السياسى الإيطالى والفرنسى[٦]. بل إنه حتى فى التحليلات الإسلامية يكثر الوافد[٧]. بل ويوضع ملخص بالإنجليزية لعل أحدا من القراء الأجانب يطلع عليه[٨].

---

(١) "إن هذه الوثيقة ليست فلسفة وليست علما ولكنها تحليل للإدراك السياسى الجماعى الذى ساد الحضارة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجرى. وعدت أنقل معاناتى إلى الخطب والرسائل وإلى الكتابة الأدبية وبصفة خاصة إلى الوثائق المتوفرة فى مكتبات الظاهرية بدمشق وأبو حنيفة ببغداد"، الإسلام والقوى الدولية ص٤.

(٢) السابق ص٧/٩-١١.

(٣) السابق ص٧٩.

(٤) السابق ص١٣٩-١٤٣/١٤٨-١٤٩/١٥٣-١٥٩.

(٥) السابق ص١٦٣-١٦٥.

(٦) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٣٢-٣٣.

(٧) السابق ص٤٥-٤٨

(٨) الإسلام والقوى الدولية ص١٦١-١٦٣.

وتعتمد الدراسات الأربع على مراجعة الأدبيات الغربية فى الموضوع. فصاحبها أستاذ جامعي يعرف أن من شروط التقدم العلمى مراجعة الأدبيات السابقة ونقدها وتطويرها ونقلها نقلة نوعية[1]. وقد اهتم بالتراث الإسلامى السياسى سلفر الصهيونى كما تدل على ذلك خطاباته المودعة بمعهد كليفلاند[2]. ويذكر بعض الغربيين الذين لهم فضل فى الترجمة من العربية إلى اللاتينية مثل الاسقف ريموندو فى طليطلة والعالمين الإيطاليين كارلو ميلانيزى واليساندو جيراردى[3].

وأحيانا يتم سجال بين التحليلات المختلفة للآخرين، غربيين وعرب، ويكون ذلك فى الغالب فى الهوامش المستفيضة مثل هوامش "سلوك المالك فى تدبير الممالك"[4]. والبعض منها يقترب من الافتعال المنهجي. وتمتلئ بالمراجع والمصادر لمزيد من الاطلاع. تجمع بين الموروث، القديم والحديث، والوافد الغربى. وهى دراسات مستقلة وضعت كهامش حتى لا تتكرر مادة النص فقط فى صلب الصفحة. البعض منها يحتوى على أحكام شائعة خاصة بعلاقة الفكر الإسلامى بالفكر اليونانى.

ويظهر منهج الأثر والتأثر، أثر الغرب اليونانى فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك". فلعل ابن أبى الربيع قد اطلع على الكاتب السياسى اليونانى يوليب فى حين أن كتاباته لم تترجم إلى العربية. وربما لم يترجم كتاب "السياسة" نفسه لأرسطو[5]. وتعطى نماذج من الغرب للمسلمين لمنطق الأمن القومى ومدركاته. فالغرب مازال هو النموذج على مستوى اللاشعور العلمى والحضارى[6].

---

(١) وذلك مثل مؤلفات العالمة الأمريكية بوزمان، والعالم الإيطالى فيسمارا فى "بيزنطة والإسلام"، وبرنار لويس فى "السياسة والحرب"، وألون وليماز، وسوفاجت، الإسلام والقوى الدولية ص٩٠-٩٢.

(٢) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى ص٨-٩.

(٣) الإسلام والقوى الدولية ص١٠٢-١٠٣.

(٤) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص١٢١-١٩٩.

(٥) السابق ص٢٧٦-٢٧٧.

(٦) مثل تحتمس ورمسيس فى مصر الفرعونية، بركليس والإسكندر عند اليونان، شيبون وقيصر فى روما، هانيبال فى قرطاجنة، خطب بركليني، خطة كاتون، السابق ص١٠٧-١٠٩.

وقد يتم الجمع بين التراثين، الوافد والموروث، فقد ذكر دانتى ابن رشد وابن سينا فى الكوميديا الإلهية، وتحدث جوته عن محمد فى "الديوان الشرقى للشاعر الغربى". ورينان يدعو إلى أخذ حكمة الإسلام[1]. ويمكن مقارنة "رسالة الصحابة" لابن المقفع مع اصطلاحات سرفيوس توللیوس والتى تعرف باسم "ثورة الألواح الاثنى عشر"[2]. وفى "عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة" يختلط الموروث بالوافد. ويتفاعل الرازى ويعنى الجصاص والفارابى وابن أبى الربيع وابن سينا وابن رشد والرسول وخيرة منتقاة من علماء المسلمين مع نابليون فى مصر وأوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر وكلاسو فى جامعة روما، ولوبتوف فى جامعة ميونيخ وكوادرى وهونك وروزنتال العالم اليهودى ودانتى وجوته وفشته وسافينى وأهرتيج وميللو[3]. وتتم المقارنة بين وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية فى "سلوك المالك فى تدبير الممالك" وبعض ممثلى الفكر السياسى الغربى القديم والحديث مثل أرسطو وميكيافيللى وكاسيرر وبريشت فى "أزمة النظرية السياسية[4]. فالجمع بين الوافد والموروث هم معاصر لدى كثير من الباحثين ذوى الثقافتين دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر.

وقد تضطرب علاقة الوافد بالموروث حيث تتضخم بعض العناوين الجانبية لإخراج الدراسة من الخاصة إلى العامة، من "الإسلام والقوى الدولية" إلى "نحو ثورة القرن الواحد والعشرين". بالإضافة إلى أن المسار التاريخى الإسلامى ليس القرن الواحد والعشرين بل القرن الخامس عشر. فلكل حضارة تحقيبها الخاص، القديم والوسيط والحديث فى الغرب، والعصر الذهبى ثم عصر الشروح والملخصات ثم فجر النهضة العربية والإصلاح الدينى فى حضارتنا العربية الإسلامية[5].

(١) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٢١/٢٣.

(٢) السابق ص٥٦-٥٧.

(٣) السابق ص٦٥-٨١.

(٤) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٨٧-٢٨٨.

(٥) الإسلام والقوى الدولية ص٨٩-٩٠، التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ... ص٢١، ٧٦/٢٢.

٤- الإسلام والقوى الدولية.

و"الإسلام والقوى الدولية" فقرات متتالية مقسمة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وملاحق[1]. تصف المقدمة الخوف من الفيضان الإسلامي ودوافعه، وتاريخ التعامل الأوروبي الإسلامي وتراث الكراهية وأخيرا التعريف بموضوع الدراسة، والخوف من الطاقة الإسلامية الصاعدة وإمكانية تأثيرها في الموازين الدولية سواء بالنسبة للغرب أو بالنسبة للمنظمات غير الحكومية أو لدول عدم الانحياز. المبحث الأول "الإسلام ومدركاته السياسية"، يعرض المدركات السياسية الإسلامية في العصر الحاضر وموقفها من التقليد والتجديد ثم الثورة الإسلامية المعاصرة وعلمانية الدولة. فالإسلام ليس فقط دينا بل ثقافة وحضارة وتاريخا. البعض ينظر إليه على أنه ضد التجديد والتحديث، وأن الثورة الإسلامية في إيران حدث غير متوقع واستثناء من القاعدة، وأن العالم المعاصر يقوم على الفصل بين الدين والدولة. والبعض الآخر يرى العكس أن الإسلام بطبيعته حركة ثورية، أساسه التجديد، وغايته التحديث. وهو ما تؤكده شهادة التاريخ. ولم يجمد إلا بفكر الأقليات. وتكررت نفس المواقف في القرن العشرين بين من يرى أن الإسلام ليس في حاجة إلى تجديد، ومن يرى العكس أن الإسلام في حاجة إلى تجديد، ومن يرى أن التغير لابد أن يأتي من العالم أيضا وليس من الإسلام فقط. الاتجاه الأول يميني خالص يعتمد على العاطفة[2]. وبه جناح رافض يطلق عليه اليسار الإسلامي يؤكد على العدالة الاجتماعية والاتجاهات الاشتراكية[3]. والاتجاه الثاني يرى ضرورة تطويع التراث الإسلامي لحضارة

---

(١) المقدمة (٣ فقرات)، المبحث الأول (٨)، المبحث الثاني (٦)، المبحث الثالث (٦)، ملاحق الكتاب (١٩)، المبحث الأول (١٦ صفحة)، المبحث الثاني (١٩)، المبحث الثالث (١٥)، الملاحق (٧٠).

(٢) وتمثله ثورة جهيمان العتيبي في مكة في ١٩٧٩، وقبلها جناح في ثورة الخميني، وبعض القوى الإسلامية في باكستان.

(٣) ويمثله الحركة الطلابية في إيران، حركة المكافحين المسلمين بقيادة حبيب الله بيمان، وحركة المجاهدين في أفغانستان، وبعض المفكرين في أندونيسيا مثل سيف الدين أنصاري ورشيدي.

القرن العشرين[١]. وقد يؤدى إلى الشك فى الذات والانبهار بالغرب. والاتجاه الثالث إيجاد عملية متبادلة، تجديد إسلامى وتجديد مماثل فى حضارة القرن العشرين[٢]. وهو الاتجاه الذى له المستقبل[٣].

والمبحث الثانى "الإسلام وصراع القوى الدولية" يضع الظاهرة الإسلامية فى الوضع الدولى الراهن وكيفية التفاعل بين الاثنين خاصة فى لحظة الاستعمار الجديد. وهل تستطيع الأمة الدخول فى هذا المعترك الدولى؟ وما أسباب الضعف الإسلامى؟ وهل هناك فرق بين الإسلام العربى والإسلام الأفريقى والإسلام الأسيوى بل والإسلام الغربى؟ فإذا كان للإسلام قدرات حقيقية: الكثافة السكانية، الامتداد الإقليمى، الحقيقة العالمية. إلا أن هناك مظاهر للضعف الإسلامى مثل التخلف الاقتصادى والاجتماعى، النقص القيادى، غياب فكر إسلامى متكامل، غياب تنظيم دولى ديموقراطى، عدم خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية[٤].

والمبحث الثالث "مستقبل الإسلام فى العلاقات الدولية" يعرض لتفاعل الإسلام السياسى بين الداخل والخارج، بين الإسلام والقوى الدولية، وضرورة إعادة البناء الأيديولوجى وصياغة إسلام القرن الواحد والعشرين خاصة فيما يتعلق بالصلة بين الإسلام والقومية، والإسلام والطائفية، ودور التنظيم الإقليمى ممثلا فى الجامعة العربية بين الإسلام والقوى الدولية. ويقوم البناء الأيديولوجى على القيم المعاصرة مثل العدالة فى بناء نظام القيم السياسية، ورفض منطق التمييز العنصرى فى التراث الإسلامى، وتأسيس العلاقة بين المواطن والحاكم على الاتفاق والرضا،

---

(١) ويمثله الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ومن المعاصرين حزب ماسجومى فى أندونيسيا، والقيادات الأولى فى حزب جماعات إسلامى بباكستان، وجناح مهدى بازرجان فى الثورة الإسلامية فى إيران، وبعض الإخوان فى مصر، وأربكان فى تركيا، والصادق المهدى فى السودان.

(٢) ويمثله شباب جماعة إسلامى بباكستان، وبنى صدر فى إيران، ومحمود طه والإخوان الجمهوريون فى السودان، وعلال الفاسى فى المغرب.

(٣) الإسلام والقوى الدولية ص١٤-٢٩.

(٤) السابق ص٣٢-٥٠.

ووحدة قواعد التعامل فى النطاق الداخلى والممارسات الخارجية. ومازالت الدوائر الثلاث حول مصر هى ركيزة العلاقة بين الإسلام والقومية السياسية[1].

وملاحق الكتاب أقرب إلى منهج الدراسة الذى يضع منهاجية التعامل مع الظاهرة الإسلامية وقواعد التحليل السياسى. ويقسمها فى ثلاثة بنود. الأول منطق تحليل الظاهرة الإسلامية، تعدد الأبعاد ومنهاجية التعامل الإسلامى ويصف التقابل بين التخلف الفكرى بين التقوقع الدينى والتفرنج الحضارى، ويبين مستويات تحليل السياسة الإسلامية، ويحدد المنطلقات الفكرية لتحليل التراث الإسلامى.

والثانى "استراتيجية التعامل الدولى فى تقاليد الممارسة الإسلامية" ويتضمن وصفا فكريا لهذه الاستراتيجية منذ عقيدة الجهاد حتى العصر العباسى الأول. ويحاول إخضاعها لتقاليد التحليل العلمى عن طريق تحديد الإدراك الإسلامى للعالم الخارجى ومصادره الفكرية والتوثيقية لإدراك منطق التعامل الدولى والأمن القومى خاصة إدراك النخبة مع نظرية نقدية مقارنة.

والثالث "الأمة الإسلامية فى وضعها الحالى بين الكم والكيف"، وتقسيمها فى مجموعات، عربية وإفريقية (جنوب الصحراء)، وآسيوية وغربية (أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية)، وكيف يمكن صياغة تحرك إسلامى بناء على السياسات القومية.

ويتم الحديث عن "المنهاجية" وليس "المنهجية"، والثانية أصح، فالمنهج هو طريقة البحث العلمى فى حين أن المنهاج طريقة العيش وأسلوب الحياة ﴿ولكل جعلنا شرعة ومنهاجا﴾. المنهج للبحث النظرى والمنهاج للتوجه العملى[2]. كما يستعمل لفظ "المنهج" بمعنى الطريق. ويظهر اللفظ أيضا فى "الصعوبات المنهاجية وعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى"[3].

---

(١) السابق ص٥٢-٦٦.

(٢) السابق ص١١-٧٠/١٢-٧١.

(٣) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجيل، دمشق ١٩٨٢، ص٢٥-٣٠. ويستعمل لفظ "المنهاجية" أيضا فى مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" ص٢٢١-٢٢٧/٢٨٢، مستقبل الإسلام السياسى ص١٣.

ويحال إلى بعض الأصول التراثية مثل ابن أبى الربيع وتاريخ الطبرى والكامل لابن الأثير[1]. وتذكر بعض الآيات القرانية والأحاديث النبوية، المصدران الأساسيان للتشريع. القرآن لإثبات-التعددية، والحديث لوضع أخلاقيات القتال[2].

٥ـ التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى.

لم تكن الغاية من دراسة التراث السياسى الإسلامى غاية علمية محضة، عرض تراث القدماء بل استعادته من أجل إحيائه وتجديده وتوظيفه فى إعادة إحياء الوعى السياسى المعاصر. وهو الهدف من هذه الدراسة الثانية. والحقيقة أن النصف الأول من العنوان أدق "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى". والعنوان الثانى مقحم "وعملية إحياء الوعى القومى" لظروف طباعته فى سوريا مهد الفكر القومى[3]. كما أن مضمون الكتاب فى نقاطه الست كلها فى عملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ولا شيء فيها يتعلق بعملية الإحياء القومى[4]. وشتان ما بين الإسلام والقومية عند الإسلاميين. ربما كان المقصود محاولات حزب البعث الأخيرة خاصة عند ميشيل

---

(١) الإسلام والعلاقات الدولية ص١٠٠.

(٢) الآيات مثل: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾، السابق ص٩٤. والأحاديث مثل: "لا تقاتلوهم حتى تدعوهم. فإن أبوا فلا تقاتلوهم حتى يقتلوا منكم قتيلا ثم أروهم ذلك وقولوا لهم: هل إلى خير من هذا سبيل. فلإن يهدى الله على يديك رجلا واحدا خير من طلعت عليه الشمس وغربت"، وأيضا "إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم فى الصوامع فدعهم وما زعموا ... وإنى موصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبيا ولا كبيرا هرما ولا تقطعن شجرا مثمرا ولا نخيلا ولا تحرقنها ولا تخربن عامرا ولا تعقرن شاه ولا بقرة إلا لمأكلة..."، السابق ص١٠٥-١٠٦.

(٣) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى وعملية إحياء الوعى القومى، دار الجليل، دمشق ١٩٨٢.

(٤) وهى:

أ- الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكرى للتراث السياسى الإسلامى.

ب- الصعوبات المنهاجية وعملية التجديد الفكرى للتراث الإسلامى.

جـ- العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضع الخبرة الإسلامية.

د- التناقض فى التقاليد المعاصرة، والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية.

هـ- التراث الإسلامى السياسى بين أنصاره وخصومه.

و- عملية إحياء التراث السياسى الإسلامى وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

عفلق، جعل الإسلام ثقافة العرب، والعرب حملة الإسلام، والإسلام جزء من التاريخ الثقافى للعرب أو الثقافة العربية فى أزهى عصورها. فالإسلام يعبر عن عبقرية العرب الثقافية. "إذا كان محمد كل العرب، فكل العرب محمد". ويعود نفس الهم القومى فى مقدمة "سلوك المالك فى تدبير الممالك" بعنوان "الخليفة المعتصم وخصائص السياسة القومية الإسلامية"[1].

ويعنى "التجديد الفكرى للتراث الإسلامى" مجرد إعادة قراءة التراث السياسى الإسلامى الجديد من منظور العصر، ومعرفة كيف يمكن لهذا المخزون النفسى والثقافى القديم الدخول فى تحدياته. وتتكرر بعض العناوين مثل "الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية"[2]. مرة فى أول عنوان ومرة فى آخره مما يدل على ثبات الحدس واستمرار الرؤية بل وعلى نمطية التعبيرات.

وفى نفس الوقت الذى يزداد فيه الوافد والأدبيات الغربية هناك إحساس شديد بالخصوصية الإسلامية وضرورة تجديدها ورفض الانغلاق والتقليد والتبعية للقدماء حتى ولو كانت خصوصية سلبية. فالحضارة الإسلامية لم تعرف التصويت بمعنى المشاركة كأسلوب من أساليب الممارسة الديموقراطية، المجالس النيابية بغض النظر عن وظيفتها كتعبير نظامى عن الإرادة الشعبية، الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحرمات الفردية فى مواجهة الإرادة الحاكمة واختفاء مفهوم المعارضة السياسية[3]. والحقيقة أنه من خلال القراءة والتأويل، فإن التصويت هو البيعة والمجالس النيابية هم أهل الحل والعقد، والضمانات التشريعية لحماية الحريات الشخصية ما أكثرها مثل عدم التلصص والتصنت حتى ولو كان من الخليفة ذاته كما هو الحال فى حادثة عمر الشهيرة التى تسلق فيها سور بيت لمعرفة ماذا يجرى بداخله. والمعارضة السياسية ما أكثرها فى الحياة السياسية، معارضة علنية مسلحة خارج المدن، وتقوم على غزو الأسواق والانقضاض عليها من الخارج،

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك، ص٢٣٦-٣٦٧.

(٢) السابق ص٣١/٣٩.

(٣) التجديد الفكرى للتراث الإسلامى ص٥٢-٥٨.

وهى معارضة الخوارج. ومعارضة علنية فكرية غير مسلحة تقارع الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، والبرهان بالبرهان، وهى معارضة المعتزلة. ومعارضة سرية تحت الأرض تنتظر الخلاص حتى يحين وقت ظهور الإمام الغائب، وهى المعارضة الشيعية.

٦ـ "سلوك المالك فى تدبير الممالك" لابن أبى الربيع.

هى رائعته الأولى والأخيرة التى كثيرا ما يشيد بها والتى جعلته مفكرا إسلاميا وباحثا عربيا فى تراث الإسلام السياسى. ويظهر هذا الاعتزاز الشديد بهذا النص الفريد فى التصدير[1].

وهى ليست تحقيقا لمخطوط بل تصويرا له ونشره كما هو ودون مقارنة بين المخطوطة الأم وباقى النسخ بل ودون وصف للمخطوط ومكان وجوده، أوله ونهايته، وعدد النسخ المتوافرة منه كما هو الحال فى النشر الحديث. صحيح أن الخط واضح ولكن أصول النشر معرفة لدى المحققين وفى مراكز تحقيق التراث. وقد سبق من قبل تحقيق العشرات من نصوص تراث الإسلام السياسى منذ "الأحكام السلطانية" للماوردى حتى "بدائع السلك" لابن الأزرق. بل إن الرسومات التوضيحية تركت كما هى. لذلك جمعت كل الهوامش فى مقدمة الكتاب لصعوبة

---

(١) "وتمض الأيام، وتصبح الحقيقة واقعا، ويخرج الحلم إلى حيز الوجود. ها قد قدر لنا أخيرا أن نخرج إلى النور هذه الوثيقة التى يجب أن تقلب رأسا على عقب جميع المفاهيم المتداول فى فقه السياسة. وليس الفقه الأوروبى هو الذى عرف نظرية أعمال السيادة. ولسنا فى حاجة لأن نبحث عن الفقه الألمانى لنجد هدما لما قدمته لنا الثورة الفرنسية ونظرية القانون الدستورى على أنه الإعجاز الفكرى والتظيرى. ولندع جانبا تلك الادعاءات عن أصالة المدرسة السلوكية ومتغيرات العملية السلوكية كما قدمها فرويد، وكما زعم الفقه الأمريكى بأنه صاغها وأبدعها. هنا فى قلب الأمة الإسلامية وفى أزهى عصورها عقب أن ترك هارون الرشيد بصماته على حضارة العالم فأضحى السلام الإسلامى هو محور الوجود، إليه تتطلع الأبصار، وحوله تخفق الأفئدة، تكامل فقه الإنسان السياسى، فى عظمته كقيم، وفى دستوره كممارسة، وفى بناءه كنظام". سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢١٧.

تذييلها فى النص المصور. ويحال إليه باستمرار فى باقى الأعمال على أنه نموذج علم "التخطيط السياسى"[1].

ولا يوضع النص مع غيره من النصوص إلا مع "رسل الملوك ومن يصلح للسفارة" للحسين بن محمد و"رشاد الملوك فى سداد السلوك" لإبراهيم بن أبى زيد الهندى[2]. وقد كثرت المقارنات والاحتمالات والافتراضات بين "سلوك المالك" و"تهذيب الأخلاق" لابن عربى، وشتان ما بين النصين. الأول من الخلاق إلى السياسة، والثانى أخلاق خالصة[3].

وهو نص عادى مثل غيره من عشرات النصوص المماثلة[4]. وليس أفضل النصوص نظرا لسيادة النظرة الأخلاقية على التحليل السياسى. لذلك لا يمكن تحميل العنوان أكثر مما يحتمل. "سلوك" أى المدرسة السلوكية فى العلوم السياسية خاصة مدرسة فرويد مع أن اللفظ لا يعنى أكثر من حسن السلوك بالمعنى الأخلاقى، و"تدبير" أى النظرية السياسية مع أن اللفظ لا يعنى أكثر من العناية وحسن التصرف. وهو معنى أخلاقى عام فى تدبير النفس وتدبير الشئون العامة. فالنص فى الأخلاق السياسية أو فى السياسة الأخلاقية وليس فى علم السياسة أو النظرية السياسية أو الفلسفة السياسية أو الفكر السياسى أو الثقافة السياسية.

ووضعت له مقدمة طويلة تضع النص فى عصره. تتكلم عن المؤلف، ابن أبى الربيع، والخليفة المعتصم أكثر مما تتناول تحليل النص لمعرفة بنيته ومصادره وكيفية تكوينه، والمقارنات مع نصوص أخرى معاصرة مشابهة، وتطور هذه النصوص حتى آخرها "بدائع السلك فى طبائع الملك" لابن

(١) مستقبل الإسلام السياسى ص٥.

(٢) السابق ص٢٢٠.

(٣) السابق ص٢٣٥.

(٤) وقد أقامت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية منذ عدة سنوات مؤتمرا بأكمله حول التراث الإسلامى السياسى، وعرض حوالى عشرة من الأمهات فى هذا الموضوع.

الأزرق[1]. فتحت عنوان "سلوك المالك والتعريف بصاحبه" تظهر عدة عناوين (ثلاثة عشر عنوانا) تدور حول الخليفة المعتصم والإطار التاريخى (خمسة)، والمنهج والموضوع (ثلاثة)، وتحليل الإطار الفكرى ومفاهيم النص (خمسة)[2]. ويكثر الحديث عن الخليفة وخصائص الخليفة لدرجة أنها هى التى تحدد طبيعة العصر[3]. فهو محدود الثقافة والعلم، عسكرى النزعة فى سلوكه وسياسة الدولة، فائض العناية بالأمور العملية، محب للنصيحة وسماع رأى الآخرين، وأخيرا مقلد وملتزم فى الصراع بين المعتزلة وأهل السنة[4]. والإطار الاجتماعى للعصر تتحدد ملامحه بأن الدولة فى عصر الإمبراطورية، تقوم على مفهوم التقدم العمرانى، واشتداد الصراع السياسى، وسيادة مفهوم العصبية والتمتع بملذات الدنيا، وأخيرا الانفتاح الفكرى[5].

---

(١) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٢١-٢٦٩. انظر أيضا دراستنا "من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق" دراسة مقارنة بين "مقدمة" ابن خلدون و"بدائع السلك فى طبائع الملك" لابن الأزرق، هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٢٦٣-٣٤٠.

(٢) ١- سلوك المالك ومنهاجية التحليل السياسى للنص الذاتى.

٢- سلوك المالك وكتابات الحكمة السياسية، الوظيفية والأهمية التاريخية.

٣- سلوك المالك وشخصية الخليفة المأمون، تحليل خصائص المستقبل للرسالة الاتصالية.

٤- الخليفة المعتصم وخصائص الرسالة القومية الإسلامية خلال الربع الثانى من القرن الثالث الهجرى.

٥- الإطار الاجتماعى والسياسى للمجتمع الإسلامى خلال فترة حكم المعتصم.

٦- الإطار الفكرى لسلوك المالك وخصائص عصر المعتصم.

٧- سلوك المالك وحقيقة الإطار التاريخى المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة فى النص.

٨- قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص الذاتى.

٩- الإطار الفكرى للوجود السياسى فى فكر ابن أبى الربيع.

١٠- نظرية وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية، دراسة مقارنة.

١١- التعريف بالدولة ووظائفها فى قراءة مفاهيم ابن أبى الربيع.

١٢- الإطار الفكرى والمفاهيم الأساسية فى سلوك المالك.

١٣- النظرية السلوكية للوجود الإنسانى ومعالمها فى فكر ابن أبى الربيع.

(٣) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٣٣٦-٣٦٧.

(٤) السابق ص٢٦٢-٢٦٣.

(٥) السابق ص٣٦٧.

ولم يتحقق شيء من المنهج المقترح، وهو فقه اللغة، اللهم إلا محاولة التعرف على أهم المفاهيم السائدة فى النص. والتحليل اللغوى وتحليل المفاهيم شيئان مختلفان. ولم يتحقق أيضا منهج "تحليل المضمون" الذى يعنى "ديناميات التعامل الفكرى من خلال تكرار الألفاظ، وربط المعانى بالنسيج المتكامل للتصور والمدركات الذاتية"[1]. فلم يحدث تحليل كمى إحصائى ولا قراءات كيفية لها بل مجرد انطباعات عامة من النص بغاية التجديد والتطوير. فالمنهج أقرب إلى القراءة والتأويل منه إلى تحليل المضمون. ويقوم على عدة خطوات. الأولى وضع النص فى إطار العصر لمعرفة كيفية تصوير النص له. والثانى نقله من العصر الماضى إلى العصر الحاضر لإعادة قراءته، وليس كتابته، من منظور ثقافة العصر[2]. الأولى قراءة حرفية، والثانية قراءة تأويلية. وربما تأتى خطوة ثالثة موضوعية فى اكتشاف الموضوع المشترك بين القديم والجديد. فالخبرة الإنسانية واحدة.

والنص مازال يدور فى فلك الثقافة اليونانية. صحيح أنه يمكن إعادة قراءته فى إطار الثقافة السياسية الغربية المعاصرة، نقلا للنص من ثقافة قديمة إلى ثقافة جديدة، ومن لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وفى هذه الحالة تكون قراءة المعاصرين الذاتية، وليست تفسيرا موضوعيا للنص الذى سبق النظريات المعاصرة. بل إن فيه فقرة لمقارنة أفلاطون بأرسطو[3].

فالإطار التاريخى القديم كان يدور فى فلك الدولة المدنية وخروج التراث الإسلامى السياسى عن هذا الإطار إلى الدولة العالمية لها شعب قائد هو الشعب العربى، وتضم شعوبا متساوية فى الحقوق والواجبات، ويحكمها جميعا مبدأ التسامح من أجل تحقيق الرفاهية للجميع. مهمة الدولة العالمية تحقيق التقدم العمرانى، والدولة السياسية هى الأداة. عليها واجبات أربعة: العناية بإدارة شئون الملك، تقوية سلطان الدولة، معرفة طبقات الناس وأحوالهم وأخلاقهم،

(١) السابق ص٢٣٠-٢٣١.

(٢) قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكرى مع النص التراثى، السابق ص٢٨٢-٢٨٣.

(٣) سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٣٥٢-٣٥٣.

والتوجيه العمرانى هو الهدف الأقصى للسياسة القومية. ولا ضير أن يرتبط هذا التطور العام فى المجتمع السياسى باكتمال تطور خفى حول مفهوم الصراع السياسى.

ويظهر الإطار الفكرى للنص أيضا داخل الإطار التاريخى للنص وللعصر[1]. فقد اهتم العصر بالتقدم العمرانى وهو مفهوم رئيسى فى النص. كما أن الدولة الإسلامية كانت متسعة الأرجاء، متعددة الطوائف، مما ساعد على إنشاء مفهوم الدولة العالمية[2].

وأخيرا يأتى "الإطار الفكرى للوجود السياسى" للنص بصرف النظر عن إطاره التاريخى[3]. أولا، لب هذا الإطار مركزية الإنسان ولتسخير كل شىء فى الكون لصالحه، وهو تصور قرآنى لعلاقة الإنسان بالعالم ﴿ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر﴾. ثانيا، المعرفة الإنسانية إما نظرية فى المنطق والطبيعيات والإلهيات كما هو الحال فى قسمة علوم الحكمة النظرية. ثالثا، القيادة هى أهم صفة للمالك أى السلطة. رابعا، وظائف الدولة تأتى بعد القيادة، فبناء الدولة نابع من صفات الحاكم كما هو الحال عند الفارابى فى مدنه.

ووظائف الدولة تقوم على أركان أربعة: الملك والرعية والعدل والتدبير[4]. والملك من المالك أو الملك. ولا خلاف بين الاشتقاقين. فالملك هو المالك. وهو الملك الفاضل، الملك القادر، والملك الحق. وتمثل هذه الوظائف بناءً سياسيا متكاملا يعبر عن روح النصوص الإسلامية. هذه الدولة تحقق ذاتية المسلم، وتنشر العدل بين الناس، وتنظم عملية الجهاد. العدل علاقة الحاكم بالمحكوم، والجهاد علاقة الدولة بغيرها من الدول[5]. وهذه كلها هى التى تحدد سلوك المالك وهى

---

(١) السابق ص٢٦٨-٢٧٣.

(٢) السابق ص٢٧٦-٢٨٣.

(٣) السابق ص٢٨٣-٢٨٦.

(٤) السابق ص٢٨٩-٢٩٤.

(٥) السابق ص٢٨٩-٢٩٤.

خمسة: القيادة، السلطة، العدالة، التدبر، السلوك[1]. وتقوم القيادة على أساس المساواة فى الحقوق والواجبات بين أفراد الرعية. ويجمع مفهوم السلطة بين القيادة والتدبير. وهى حقيقة عضوية، تفترض مبدأ الاختيار، ذات طبيعة دينية، وتقبل المشاركة فى الممارسة. أما العدالة فهى قيمة ونظام فى آن واحد، وهى القيمة العليا التى يقوم عليها نظام الدولة. وهى قيمة واضحة لا لبس فيها. وهى علاقة تربط بين جميع مستويات الوجود السياسى. وهى القيمة التى بفضلها تستمر الدولة وتنجح فى أداء وظائفها[2]. فالملك سلوك وفعل يقوم على الاختيار وعلى القدرة على الارتقاء والوصول إلى الكمال، وعلى تطويع الفرد وإصلاح ذاته[3].

وقد تخفى بعض الدلالات حتى فى العنوان "سلوك المالك فى تدبير الممالك" وكأن رئيس الدولة هو مالكها كما أن الله هو مالك العالم ووارثه. فهو أقرب إلى الأخلاق السياسية أو السياسة الخلقية منه إلى علم السياسة أو النظرية السياسية أو فلسفة السياسة أو الفكر السياسى. وهو شبيه بالفلسفة السياسية عند كانط فى "مشروع السلام الدائم" لإقامة سلام دائم بين الدول على أساس أخلاقى[4].

يتضمن الكتاب أربعة فصول: الأول المقدمة، والثانى فى أحكام الأخلاق، والثالث فى أصناف السيرة العقلية وانتظامها، والرابع فى أقسام السياسات وأحكامها. الأول، المقدمة منهجية خالصة فى الاستقراء والمعرفة، وعلاقة السببية، والأوصاف ومراتبها، ومراتب الإنسان ومحورها الاختيار ثم الإرادة والحركة، وأنواع الأفعال وحدود المسئولية الفردية، ووصف قوى الإنسان مثل الإدراك. والهدف من الكتاب كمال الإنسان وسموه بفضائله. والدين أداة لمنع التسلط. والرئاسة واحدة والرئيس واحد مما يوقع فى التناقض لأن منع التسلط مشروط بالتعددية السياسية وتداول

---

(١) السابق ص٢٩٤-٢٩٦.

(٢) السابق ص٢٩٤-٢٩٦.

(٣) السابق ص٢٩٧-٢٩٩.

(٤) السابق ص٣٠٧، وأكبرها الثانى (٧٤)، ثم الرابع (٥٥)، ثم الأول والثالث (١٠).

السلطة. وهو الإنسان الكامل، والخليفة المعتصم نموذج لذلك الإنسان. وهو طبيعى من فقيه السلطان. وتدعيم الاستقرار السياسى والأمن والطمأنينة فى الداخل والخارج إنما يتبع من خصائص القيادة! وتأتى شرعية السلطة والانتماء إلى شجرة الرسالة، والكل إلى رسول الله منتسب، وكما تقر بذلك التجربة الشعرية[1].

والثانى "فى أحكام الأخلاق" فى عدة محاور الإنسان والأسرة والمجتمع[2]. والثالث "فى سيرة الإنسان مع أصل نوعه" وسلوكه مع الطبقة العليا مثل الملوك والطبقة السفلى والطبقة المتوسطة، والسلوك مع الأخوة والأصدقاء والأعداء[3]. أما الفصل الرابع والأخير "فى أقسام السياسات وأحكامها" فهى الأقرب إلى موضوع الفقه السياسى بداية بالفرد ومبدأ الطاعة. ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخلاق اجتماعية وتأسيس المجتمع المدنى، ثم تأسيس الدولة، الحكومة والرعية وسياساتها والفعاليات السياسية وأنواع السياسات، ومنطق الحرب والسلم، وقواعد التعامل مع الرعية، والعدل، والتخطيط العمرانى، والملك والوزارة والدواوين مثل الخراج والحجابة، وحالة الفتنة[4].

٧- مستقبل الإسلام السياسى.

وهو أشبه بالمقال السيال بين علم السياسة وفلسفة السياسة والنظرية السياسية، والفكر السياسى، والثقافة السياسيى. وهو موضوع علم المستقبليات. والكتاب محاولة لإرساء قواعد قومية لهذا العلم[5].

والعلم مازال فى بدايته لأن الموضوع أيضا مازال فى بدايته. فمازالت الأقطاب الإسلامية فى آسيا فى دور التكوين. وهناك مفاهيم مترسبة فى الوجدان

---

(١) السابق ص٣٠٧-٣١٦.

(٢) السابق ص٣١٧-٣٩٠.

(٣) السابق ص٣٩٠-٣٩٩.

(٤) السابق ص٤٠٠-٤٥٤.

(٥) مستقبل الإسلام السياسى ص٥-٦.

الديني الثقافي تمنع من انطلاق هذا العلم مثل النظر إلى الإسلام على أنه ضد التحديث والتجديد، وأن الثورة الإسلامية حدث فجائي غير متوقع، وأن العالم المعاصر يقوم على أساس الفصل بين الدين والدولة. وقد عرف الإسلام الوحدة المطلقة في نظام القيم مما يجعل حركة في التاريخ، لها ماضي وحاضر ومستقبل.

والأفكار مكررة من قبل في باقي الأعمال "الإسلام والقوى الدولية" و"التجديد الفكري للتراث الإسلامي". والتكرار سمة أصحاب الرسالات وحدوسهم وهمومهم التي يحملونها عبر سنوات العمر[1]. ولكن هذه المرة معروضة بوضوح بالغ وبأسلوب سهل بسيط دون تعالم من مراجع ومصادر، من الموروث أو الوافد.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام دون تسميتها أقساما أو أبوابا أو فصولا. الأول "الإسلام السياسي"، والثاني "رصد الواقع الإسلامي"، والثالث "الإسلام السياسي والتطورات المقبلة"، أي الإسلام السياسي بين الماضي والحاضر والمستقبل.

الأول "الإسلام السياسي" ويتضمن صعوبة الفصل بين الإسلام السياسي وغير السياسي، وتعدد نماذج التطبيق الإسلامي، وعدم تقبل مبدأ المقارنة المنهاجية نظرا لوجود عناصر مثالية في النسق الإسلامي يدور حول مبادئ عشرة: الخلافة، وحدة الأمة، الشورى أسلوب الحكم، تطبيق الشريعة الإسلامية، العدالة كعلاقة بين المواطن والدولة، احترام الكرامة الفردية، حق التشريع المستقل عن السلطة السياسية، استقلال السلطة القضائية، الجهاد في سياسة الدولة الخارجية، التزام الدولة بتحقيق الفرد لذاتيته الإسلامية. وهو أشبه بالفكر الإسلامي في باكستان، من نوع أبي الأعلى المورودي وامتداداته في مصر عند سيد قطب.

وتقوم عناصر القوة في الرؤية الإسلامية للعالم على عشرة عناصر أيضا: الإسلام نظام عام شامل ينظم علاقة الإنسان بالإنسان مثل علاقته بالله، الأخلاقية

---

(1) السابق ص٧-١١.

والاجتماعية والسياسية. فهو منهج حياة متكامل جوهره العقل، وهو حلقة متصلة مع الديانات السابقة، وهو ثورة مستمرة وتقدم مطرد حتى بعد انقطاع الوحى وختم الرسالات، وهو شعور بالانتماء للأمة. فهو مستمر من الماضى إلى الحاضر. ينتمى إلى العالم الثالث نظرا لوجود العالم الإسلامى فيه. ويمثل أيديولوجية فى إطار الأيديولوجيات المعاصرة، الليبرالية والماركسية والقومية. يقوم على مبدأ العدل كقيمة إنسانية عامة. ويرتبط بمفهوم الاعتدال والتوسط[١].

وينعى خصوم الإسلام السياسى على الحضارة الإسلامية خمسة أشياء، الأول أنها لم تعرف التصويت أى المشاركة السياسية كأسلوب للممارسة الديموقراطية، ولا المجالس النيابية كتعبير عن الإرادة الشعبية ولا الضمانات التشريعية لحماية الحريات الفردية. والثانى غياب نظرية استراتيجية للتعامل الدولى بالرغم من وجود قواعد الحرب والسلام. والثالث غياب المؤسسات السياسية فى تاريخ الإسلام السياسى فى الماضى بالرغم من "الأحكام السلطانية" وكل مصنفات التراث السياسى الإسلامى منذ "سلوك المالك" لابن أبى الربيع حتى "بدائع السلك" لابن الأزرق. والرابع فشل الإسلام السياسى فى تحقيق وحدة الأمة بالرغم من المنظمات الإسلامية الحالية. والخامس غياب مفهوم شرعية المعارضة السياسية بالرغم من الفرق القديمة والمعارضة العلنية المسلحة فى الخارج، معارضة الخوارج، والمعارضة السرية تحت الأرض انتظارا لعودة الإمام الغائب، معارضة الشيعة، والمعارضة العلنية فى الداخل، الرأى بالرأى، والحجة بالحجة، وبالبرهان بالبرهان، معارضة المعتزلة. ويرد المؤلف على هذه الشبهات بإيجاد حجج تنفى هذا الغياب أو النقص قدر الإمكان والاعتراف ببعضها مثل عدم توحيد الأمة وضعف المعارضة[٢].

والثانى "رصد الواقع الإسلامى" لمعرفة خصائص الواقع الإسلامى المعاصر. وتتمثل عناصر قوته فى ست خصائص: الكثافة السكانية، والامتداد الإقليمى،

---

(١) السابق ص١٣-٢٩.

(٢) السابق ص٢٩-٣٣.

والعلاقة الجاذبة لدول العالم الثالث، والحقيقة العالمية، والتعاطف مع حركات العنف السياسى، والفراغ الأيديولوجى.

وتعود أهمية الكثافة السكانية لوجود الثروة البترولية والمعدنية والاستراتيجية. والامتداد الإقليمى يجعل المسلمين قادرين على التحكم فى التدفق البشرى والمواصلات الجوية والبحرية، والتحكم فى الاستقطاب الذى كان موجودا إبان الحرب الباردة. ودول العالم الثالث فى غالبيتها دول العالم الإسلامى فى مواجهة الغرب المعتز بأصوله اليونانية والمسيحية، والرافض لحضارة الإسلام كحضارة توحيد للديانات وللشعوب. لذلك يقف الإسلام العالمى فى مواجهة هذه العنصرية الغربية. وحد بين شعوب آسيا وأفريقيا. وهو محور القومية المحلية فى الدول ذات الأغلبية الإسلامية مثل ماليزيا وأندونيسيا وباكستان وجمهوريات آسيا الوسطى وتركيا وإيران والبلاد الأفريقية الإسلامية. وتمارس الأقليات الإسلامية فى الدول ذات الأغلبية غير الإسلامية دورا نشطا وبارزا. وتقاوم الاندماج والانصهار فى القوتين العظميين فى عصر الاستقطاب، والآن فى أوروبا وأمريكا. أما حركات العنف فتستنبط أصولها من الجهاد والشهادة فى سبيل الحرية والعدل[1].

ومع ذلك فى العالم الإسلامى المعاصر عشر نقائص عليه أن يتجاوزها حتى يستطيع استنفار طاقاته وإمكانياته وهى: التخلف الاقتصادى والاجتماعى، النقص القيادى، توظيف النظم الأجنبية الحركات الإسلامية لصالحها، التجزئة دون حد أدنى من الوحدة الإسلامية، غياب تنظيم دولى ديموقراطى يعبر عن الإرادة الإسلامية كشعوب وليس كحكومات، عدم احترام التعاليم الاسلامية، تغلغل المفاهيم الغربية فى الثقافة الإسلامية، انقطاع التراث الإسلامى السياسى القديم مع الواقع المعاصر، غياب بناء فكرى سياسى متكامل قادر على التفاعل مع العالم المعاصر، عزلة المجتمعات الإسلامية عن الوظيفة الكفاحية بالرغم من حركات المقاومة والعمليات الاستشهادية فى فلسطين والشيشان وكشمير.

---

(١) السابق ص٣٥-٤١.

وبالإضافة إلى هذه النقائض التى تمثل ضعف الأمة الإسلامية يقوم الغرب العنصرى بتخطيط واضح يشير فى مسالك أربعة ضد العالم الإسلامى: الأول، الاستئصال للأقليات الإسلامية عن طريق تحديد النسل وهجرة العقول وإغراء القيادات. والثانى، الإحاطة بالأغلبية الإسلامية عن طريق تشجيع أعراق إسلامية أخرى لإنشاء دول مستقلة كما تفعل فرنسا فى تغذية البربرية فى المغرب العربى. والثالث، التسلل لخلق أقليات عرقية وطائفية داخل العالم الإسلامى لتفتيت الأمة كما كان يخطط للبنان أثناء الحرب الأهلية، وكما يخطط الآن للعراق وسوريا وشبه الجزيرة العربية ومصر وباكستان والهند وماليزيا وأندونيسيا. والرابع، تشويه صورة الإسلام وربطه عضويا بالتخلف والقسوة والقمع والعنف والإرهاب، وخرق حقوق الإنسان والمرأة والطفل...الخ[1].

والثالث "الإسلام السياسى والتطورات المقبلة" فى ربع القرن القادم (١٩٨٣-٢٠٠٨) الذى ولى بالفعل. فإلى أى حد يمكن مد السؤال ربع قرن آخر، من عصر الاستقطاب أيام الحرب الباردة إلى عصر القطب الواحد والعدوان الأمريكى على العراق وتهديد باقى الدول العربية الإسلامية، إيران وسوريا ولبنان والسعودية والسودان واليمن ومصر؟

وتبدأ الإجابة بإعطاء أربع ملاحظات: الأولى، أن موجات العنف ليست وحدها هى المعبر عن الثورة والرفض بل أيضا محركات الخلافة عند مسلمى أواسط آسيا. والثانية، التمييز بين المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والأخرى ذات الأقلية الإسلامية. والثالثة، الأيديولوجية الإسلامية وإمكانية بلورتها وسط أربع أيديولوجيات قائمة: اللينينية اليسارية، والكونفوشية الماركسية، والكاثوليكية الغربية، والإسلامية الشرقية. وهى فى الحقيقة تصنيفات غير دقيقة، تشير إلى روسيا والصين وهما أيديولوجية واحدة بالرغم من الخلاف فى التطبيق بينهما. والكاثوليكية الغربية مثل البروتستانتية والأرثوذكسية أيضا منقسمة بين الليبرالية

(١) السابق ص٤١-٥١.

والماركسية. والإسلامية الشرقية موجودة فى الغرب أيضا، فى المغرب العربى على الأقل، وفى قلب أوروبا وأمريكا. وتمييز الأيديولوجية الإسلامية بأنها تمثل تحولا من الإسلام العربى إلى الإسلام الأسيوى. وفى آسيا يتميز المسلمون حيث هم أغلبية عن المسلمين حيث هم أقلية. ومع ذلك هناك وحدة فكر إسلامى عبر الإسلام العربى والأسيوى والأفريقى. والرابعة، عدم الخلط بين الإسلام كقوة دولية والإسلام كنظام داخلى للمجتمعات الإسلامية[1].

ويتحدد مستقبل الإسلام السياسى إذا ما استطاع توفير قيادة روحية، وإبداع ثقافة إسلامية من دول العالم الثالث، ووضعه فى الإطار الدولى المعاصر. والظروف مواتية لوجود فراغ أو صراع أيديولوجى وحضارى، وسيطرة الجهاد السلوكى، والإيمان بالوظيفة العالمية للإسلام، والتواضع القيادى، والفضول الحضارى. والمتغيرات داخل العالم الإسلامى ضرورية وهى أربعة: إعادة البناء الأيديولوجى، والفصل بين الإسلام كقومية والإسلام كدعوة عالمية، وتجاوز عدم التجانس الداخلى بين المجتمعات الإسلامية، وفرض التنظيم الإقليمى.

وتتطلب إعادة البناء الأيديولوجى رصد نسق القيم الإسلامى وتأويله كأخلاقية سياسية، وتقنينه للواقع المعاصر. ويحتاج التراث الإسلامى إلى تنقية فى موضوعات المرأة، والحدود، والربا. وللإسلام مفهوم خاص للقومية، أن المجتمع القومى يملك إرادة واحدة، والطاعة لها التزام جماعى أمام الأمة، والأمة وحدة معنوية، والتجانس الداخلى يقتضى حل قضية الأقليات داخل المجتمعات الإسلامية. أما التنظيم الإسلامى فلا يكفيه المؤتمر الإسلامى أو غيره من التنظيمات الحكومية لعدم فاعليتها.

وطريق المستقبل مرهون بأربعة قواعد: التدرج فى الدعوة إلى النظام العالمى الجديد، فرض الاهتمام بالإسلام على القيادات المسئولة، التدرج فى بناء الدولة الإسلامية، إدراك خطورة الدعوة إلى الإسلام السياسى وهى ثلاثة: الجمود وتقليد

(١) السابق ص٥٣-٥٧.

الماضى، تعدد الولاءات فى الأمة نحو الطائفة والمذهب والعرق، توظيف الإسلام لتحقيق أهداف غير أهداف العالمية[1].

٨ـ خاتمة: من جيل إلى جيل.

وفى النهاية قد تشوب المعلومات بعض عدم الدقة مثل اعتبار أن شرع من قبلنا من مصادر الإسلام بعد الكتاب والسنة وهو غير صحيح. فبعد الكتاب والسنة يأتى الإجماع والقياس. وشرع من قبلنا مثل عمل أهل المدينة وقول الصحابى وغيرها من المصادر المختلف عليها. وشرع من قبلنا هى الديانات السابقة مثل اليهودية والمسيحية وليس التراث اليونانى[2]. كما يعتبر المؤلف الأسماء الكبرى الخلاقة مثل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد وابن خلدون " فقاعات جانبية" لا تعكس لا الاستراتيجية ولا الأصالة الفكرية[3]. وهو حكم عام لا يصدق عليهم. ولكل منهم رسالة خاصة سواء بالنسبة للوافد أو للموروث أو لواقع العالم الإسلامى وتطور مجتمعاته فى التاريخ.

والملاحق تكرار لنفس المادة التى فى الفصول. ويبدو أنها كانت مادة أيضا تمت صياغاتها من قبل وضعت كملاحق حتى لا تتكرر فى صلب الصفحة.

ولا يشار إلى أحد من المعاصرين الذين اجتهدوا فى الميدان من الأساتذة والمفكرين الإسلاميين[4]. ويتم التوقف على رواد الحركة الإصلاحية، الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ولا تذكر الأحزاب والقوى السياسية فى العالم الإسلامى التى تحاول أن تجعل للإسلام مكانا على الساحة الدولية فى المغرب وتونس والسودان والأردن ولبنان وتركيا وأندونيسيا وماليزيا. ولا تذكر أيضا المؤسسات الإسلامية الأوروبية مثل المجلس الإسلامى الأوروبى أو الأمريكية مثل المجلس

---

(١) السابق ص٥٧-٦٩.

(٢) الإسلام والقوى الدولية ص٩٣-٩٤، سلوك المالك فى تدبير الممالك ص٢٤٤.

(٣) مستقبل الإسلام السياسى ص٤٨.

(٤) وذلك مثل أحمد كمال أبو المجد، محمد سليم العوا، فهمى هويدى، طارق البشرى،...الخ.

الإسلامى الأمريكى للعلاقات الدولية. ولا يحال إلى الجامعات التى أنشئت لهذا الغرض مثل الجامعة الإسلامية الدولية فى كوالالمبور بماليزيا. كما لا تذكر المجلات الإسلامية المتخصصة مثل "إسلامية المعرفة" فى كوالالمبور و"قضايا إسلامية معاصرة" فى إيران بل وبعض الدراسات الهامة فى "السياسة الدولية" فى القاهرة.

ونظرا لأن "الإسلام والقوى الدولية" قد كتبت منذ أكثر من عشرين عاما فقد تجاوز الواقع الإحصائيات والجداول البيانية فى الملاحق من حيث تعداد السكان[١].

ونظرا لأن المنهج السائد أحيانا هو المنهج السجالى، الدفاع والهجوم فقد تم الدفاع عن النظام السعودى ونفى تهمة الشبهة الأمريكية دفاعا عن المكتسبات البترولية للطبقة الحاكمة. إذ أنه يتبع سياسة الدبلوماسية الهادئة لصالح الدعوة الإسلامية[٢]. فلعل السعودية تستطيع أن تمول مشروعا لنشر وتحقيق التراث السياسى الإسلامى، ويصبح المؤلف أحد القائمين به. ومن ناحية أخرى يتم الهجوم على الإخوان لشبهة علاقاتهم مع المخابرات الأمريكية منذ أيام عبد الناصر. فلعل المؤلف يجد حظوة عند أولى الأمر نظرا للعداء المشترك بينه وبينهم ضد الإخوان. خصوم النظام[٣].

ومع ذلك، يظل للمؤلف فضل المبادرة وفتح الآفاق، والتنبيه والإشارة والتذكير[٤]. إنها "خارطة الطريق" تحدد معالم المستقبل للتراث الإسلامى السياسى

---

(١) الإسلام والقوى الدولية ص١٢٤-١٣٥.

(٢) "قد يتصور البعض أن السعودية تسير فى فلك السياسة الأمريكية بتبعية مطلقة وأنها بهذا المعنى تدافع عن السياسة الغربية الرأسمالية كنتيجة طبيعية لرغبة الطبقة الحاكمة فى حماية مكتسباتها البترولية التى لا حدود لها. على أن هذا غير صحيح على الإطلاق. السياسة السعودية تنطلق من مبدأ الدبلوماسية الهادئة المتأنية ولكن عن قناعة بأن على السعودية أن تؤدى وظيفة قيادية لصالح الدعوة الإسلامية. وهى تسير فى هذا المعنى بحذر وحنكة ومن خلال أساليب ملتوية ولكنها ذات فاعلية حقيقية بدون ضوضاء أو صخب". السابق ص١٣٥.

(٣) مستقبل الإسلام السياسى ص٤٣.

(٤) وذلك مثل عبد الرحمن بدوى فى عديد من مجالات الفلسفة.

وسط التراث السياسى الغربى المعاصر. وربما يضيف جيل آخر التراث السياسى الشرقى القديم والمعاصر من أجل المقارنة أولا، وتحقيق بعض ميزان التعادل فى المادة العلمية العامة، دون سيطرة مادة من حضارة على مواد من حضارات أخرى. والتحدى لهذا التراث الإسلامى الإنسانى هو قدرته بعد قراءة الذات على قراءة العصر فى تواضع جم، ومنهج علمى دقيق، ورؤية تاريخية تحققها الأجيال القادمة جيلا وراء جيل.

لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغير الاجتماعى

نموذج واحد أم نماذج متعددة؟

١ـ هل النموذج الغربى هو النموذج الوحيد؟

"لاهوت التحرر" وإن كان حديثا كمصطلح فى الستينات مواكبا لحركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث خاصة فى أمريكا اللاتينية، بعد الثورة الكوبية، وحلم جيفارا، ووجود بعد شاسع بين العقائد اللاهوتية والأيديولوجيات السياسية، بين الكنيسة والجبهات الشعبية فإنه قديم بقدم الإنسان على الأرض ونشأة الأيديولوجيات والديانات والفنون[1]. فكونفوشيوس أنزل الدين الصينى التقليدى فى كتاب "التغيرات" من السماء إلى الأرض، من عالم الآلهة إلى عالم البشر. وبوذا تجاوز تعدد الآلهة فى الهندوكية إلى ضبط النفس والسيطرة على الأهواء. وذلك يعنى فى كلتا الحالتين أن الدين فى خدمة الإنسان. والشنتوية التى تعبد الإمبراطور

(*) وجهات نظر، سبتمبر ٢٠٠٣.

(١) لذلك غلبت على "لاهوت التحرر" فى أمريكا اللاتينية، نشأته، تطوره، مضمونه للأب وليم سيدهم. النزعة التاريخية فى الفصل الأول: لاهوت التحرير وإطاره التاريخى فى أمريكا، والفصل الثانى: لاهوت التحرير، نظرة تاريخية من الداخل ص٢١-٧٧، وأيضا "لاهوت التحرير فى أفريقيا" ديزموند توتو و"اللاهوت الأسود"، دار الشرق، بيروت ١٩٩٧، الباب الأول: لمحة تاريخية. الفصل الأول: المطران ديزموند توتو. الفصل الثانى: نبذة تاريخية عن دولة جنوب أفريقيا ص١٣-٤٧.

تجعل الدين عماد الدولة والجماعة. وكذلك كان الحال فى دين مصر القديم، والزرادشتية دين فارس، الأمة والدولة. ودين إبراهيم كان ثورة اجتماعية منذ نوح، ثورة على الجهل والرذيلة دفاعا عن العلم والفضيلة. لاهوت التحرير إذن أحد أشكال الدين الطبيعى السابق على دين الوحى. وهو قديم بقدم الزمان كما كان يقال عن المسيحية كدين طبيعى فى القرن الثامن عشر، عصر التنوير. ينشأ فى كل المجتمعات فى ظروف متشابهة.

والسؤال هو: كيف يعرض "لاهوت التحرير" فى ثقافتنا المعاصرة؟ هل هو نتاج غربى منذ الستينات يُروج له بالترجمة والعرض والتأليف كما هو الحال فى باقى المذاهب والأيديولوجيات الغربية بناء على موقف شائع من الغرب، أنه مصدر العلم وليس موضوعا للعلم، أم أن الباحث العربى متعدد الثقافة، فهو على الأقل ذو ثقافتين، ثقافة غربية حديثة وثقافة عربية إسلامية قديمة، ويمكن الاستفادة منهما كرصيد علمى فى ظاهرة الصلة بين الدين والتحرر؟ إن عرض لاهوت التحرير على أنه تجربة غربية أولا انتشرت بعد ذلك فى أفريقيا وآسيا وإن لم تنتشر بعد فى الوطن العربى، وأمريكا اللاتينية فى نشأتها هى جزء من الثقافة الغربية المسيحية بعد أن استأصلت ثقافات الشعوب الأصلية ولغاتها، هو ابتسار لتجربة قديمة قدم البشر بآلاف السنين فى خمس وثلاثين عاما عمر تجربة لاهوت التحرير فى الغرب. فلا يكفى عرض تجارب لاهوت التحرير فى الغرب أو الشرق دون مزاوجتها بمادة جديدة عربية إسلامية من لاهوت التحرير فى الثقافة العربية الإسلامية. تعريب المادة ضرورى من الثقافات المحلية والتجارب الخاصة. عرض المادة وتجارب الآخرين ضرورى سواء فى مرحلة الترجمة مثل "لاهوت التحرير الأسيوى" لألويزيوس بيريس حتى ولو كانت الترجمة تعريبا بتصرف[1]. ولماذا يكون النشر فى بيروت فى دار المشرق وليس فى القاهرة مثل "وثيقة الحرية المسيحية

(١) الويزيوس بيريس: لاهوت التحرير الأسيوى، عربه بتصرف وليم سيدهم اليسوعى، دار المشرق، بيروت ٢٠٠١، ويرجع الفضل فى ذلك للأب وليم سيدهم اليسوعى بالرغم من النشر فى بيروت لمعظم الأعمال مثل "لاهوت التحرير فى أفريقيا"، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧.

والتحرير" للمجمع المقدس للعقيدة الإيمانية[1]. وفى المراجع العامة للكتاب الأول "لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية" مازالت تغلب المصادر الغربية باللغات الأجنبية[2].

وظروف أمريكا اللاتينية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية خاصة فى الستينات مشابهة لظروفنا فى الوطن العربى. فأمريكا اللاتينية محاصرة بين قوى ثلاث: الأولى الولايات المتحدة الأمريكية فى الشمال وما تمثله من هيمنة على الجنوب إما مباشرة بالتعاون مع نظم سياسية عسكرية أو مدنية تابعة أو عن طريق غير مباشر، الشركات الاقتصادية الكبرى التى تستغل الثروات الاقتصادية للجنوب. والثانية الجيش الذى يمثل سلطة القهر المتعاونة مع سلطة الهيمنة فى الشمال. والثالثة الإقطاع وملاك الأراضى الكبار المتعاونين مع الأمريكيين والعسكر ضد الفلاحين من أجل نهب محاصيلهم والاستيلاء على أراضيهم. والكنيسة الرسمية متعاونة مع هذه القوى الثلاث ضد الشعب، والشعب مطحون بالفقر والجهل والمرض والمخدرات والجريمة وشتى ألوان الحرمان. ولم يعارض هذه الصور المختلفة للهيمنة إلا الماركسيون كبؤرة لتجمع كل الوطنيين كما حدث فى الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية. فظهر الرهبان الشبان مثل كاميو توريز لينضم إلى القوى الوطنية باسم الدين وليس باسم الأيديولوجيا، وباسم الله وليس باسم الماركسية، وبدافع الإيمان وليس تطبيقا للمادية التاريخية أو المادية

---

(١) المجمع المقدس للعقيدة الإيمانية: وثيقة الحرية المسيحية والتحرير، ترجمة الأب وليم سيدهم اليسوعى، مطبوعات الآباء اليسوعيين، الفجالة، القاهرة ٢٠٠٢.

(٢) فى المراجع العامة اثنان وعشرون مرجعا أجنبيا فى مقابل ستة مراجع عربية. ومن الدوريات تسع مقالات، اثنان مترجمان (ترثيان، سكاندريت اريك) والباقى فى التاريخ والاقتصاد وفى أمريكا اللاتينية باستثناء قاسم نبيل: تجديد المسيحية وثورة الكهنة فى أمريكا اللاتينية. ولا يذكر: حيد إبراهيم على: الدين والثورة، لاهوت التحرير فى العالم الثالث، منشورات نجمة، الدار البيضاء ١٩٩٢ حسن حنفى: كاميو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨ (وهو منشور فى مجلة الكاتب عام ١٩٦٩). كما لم يشير إلى مجلة Compass التى تصدر فى لوفان ودراسات هوتار Houtard أستاذ توريز وعديد من لاهوتى التحرير فى لوفان، ببلجيكا.

الجدلية[1]. فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحى من ناحية، والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى. لاهوت التحرير إذن هى أيديولوجية ثورية شعبية تنبثق من بؤرة الثقافة الوطنية. فالنخبة المثقفة وحدها مع طليعة الطبقة العاملة هى القادرة على فهم الماركسية. أما جماهير الشعب فلا يحركها إلا تثوير التراث كما فعل الأنبياء والمصلحون والثوريون الشعبيون والمثقفون العضويون.

وهى ظروف مشابهة للوطن العربى قبل الثورات العربية الأخيرة فى منتصف الخمسينات، سيطرة الاستعمار البريطانى والفرنسى بقوات احتلال، والنظام الملكى القاهر المتعاون مع كبار قواد الجيش والشرطة وأجهزة الأمن، والإقطاع والباشوات الذين كانوا يتوالون على الحكم. ورجال الدين كانوا مع النظام، وكبارهم معينون من الدولة، موظفون رسميون فيها، يفتون بما يريد الحكام، أقرب إلى "فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس". والشعب مطحون، يرزخ تحت الفقر والقهر والتسلط. فقامت الثورات العربية كما قامت الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية باسم الحركات الوطنية والتى كان الماركسيون أحد عناصرها مع مصر الفتاة والوفد والإخوان المسلمون. ونشأ لاهوت التحرير عند الأفغانى من قبل فى صياغات بسيطة "الإسلام فى مواجهة الاستعمار فى الخارج والقهر فى الداخل" مستعينا بأقوال السابقين مثل "عجبت لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهرا سيفه" أو بقوله هو "عجبت لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك". ومع ذلك ظلت الصياغات النظرية تقليدية فى "الرد على الدهريين" واتهام الاشتراكيين والشيوعيين بأنهم ماديون وملحدون ووضع العدميين معهم. وتكون من تلاميذه مثل عبد الله النديم وأديب اسحق من يستأنف الإسلام الثورى أو الدين الوطنى. وقوى ذلك كتابات سيد قطب الأول صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام"،

(١) حسن حنفى: كاميو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨.

"معركة الإسلام الرأسمالية"، " السلام العالمى والإسلام"، قبل أن يعذب فى السجون ويكتب "معالم فى الطريق"، وهى أيضا صرخة برئ لمقاومة الظلم والطغيان. واستأنف "اليسار الإسلامى" لاهوت التحرير على مستوى الثقافة الشعبية من أجل تحويله إلى تيار شعبى عام يقلل المسافة بين الدين والثورة، بين التقليدية والتقدمية، بين الإخوان والشيوعيين[1].

وإذا عقدت مقارنات فإنها تكون بين تجربتى أمريكا اللاتينية وأفريقيا دون آسيا أو الوطن العربى والعالم الإسلامى[2]. هناك فى الخاتمة فحسب بعد الحديث عن التحولات الأساسية فى القارة الأفريقية، وأنه من المطلوب تحرير قارة، يظهر فى آخرها "وماذا عن مصر؟" بلغة المابنبغيات، والإحالة إلى إخناتون فى مصر القديمة والديانات التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام[3]. وكان من الممكن أن تتم الإشارة إلى لاهوت التحرير الإسلامى فى جنوب أفريقيا وقد ساهم فى لاهوت التحرير فى أفريقيا، وبرز قادتهم مثل الإمام هارون شهيد العنصرية، ورابطة العلماء المسلمين فى جنوب أفريقيا، وحركة الشبيبة الإسلامية، ونداء الإسلام، والقبلة. كان يمكن تحليل كتابات هذه التيارات الإسلامية فى لاهوت التحرير الأفريقى وكما عرض فريد اسحق أول مؤسس لحركة "نداء الإسلام" فى كتابه "القرآن ولاهوت التحرير"[4]. بل إن الأمير يوسف هذا البطل الذى حارب الاستعمار الهولندى فى

---

(١) حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى، بمناسبة المئوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

(٢) الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، الباب الثالث: بين لاهوت التحرير الأمريكى اللاتينى ولاهوت التحرير الأفريقى ص١١٧-١٣١.

(٣) السابق، خاتمة ص١٣٧-١٤٠ وأيضا الدين وحقوق الإنسان "رؤية مسيحية" ص٦٢.

(٤)
- Fuad Hendricks: Imam Abdullah Haron, Martyrdom comes to life, Furgan publications Impress, Durban 1988.
- Barney Desai, Chardiff Martney: The killing of the Imam, Quartet books, London 1978.
- F. Isaak: But Musa went to fir-aun, Clyson Printers, Maitland, 1989.
- Achmed Cassiem: Eid Message, the intercultural roots of the oppressed and the Islamic Triumph over Apartheid, Qibla, Cape Town, 1992.
- Achmed Cassiem: Iqraa, freedom from ignorance, Qibla, Cape Town. 1992.
- Achmed Cassiem: Quest for unity, Qibla, Cape Town. 1992. =

ماليزيا قد أخذه الهولنديين أسيرا مكبلا بالسلاسل فى القرن السابع عشر فى مستعمرتهم الثانية فى جنوب أفريقيا. فكان أول من نشر الإسلام هناك، الإسلام المقاتل المجاهد مؤسسا بذلك لاهوت التحرير الإسلامى. ويقدسه المسلمون كأحد أبطال النضال الوطنى لاستقلال الشعب باسم الإسلام. بل إن ديزموند توتو حالة واحدة من حالات أخرى ساهم فيها المؤتمر الوطنى الأفريقى ANC، ومؤتمر أفريقيا الواحدة PC وحركات الوعى الأفريقى. هى حالة واحدة مركزة على التفرقة العنصرية أكثر من الفقر والاستقلال كما هو الحال فى أمريكا اللاتينية.

٢- لاهوت التحرير بين النقل والإبداع.

لذلك تتراوح الأعمال الرائدة الأربعة فى العقد الأخير ١٩٩٣-٢٠٠٣ فى "لاهوت التحرير" بين الترجمة والعرض والتأليف. والترجمة بتصرف أى مع الحذف أو الإضافة أو التعليق تجاوزا للترجمة الحرفية أسوة بالقدماء[1]. الترجمة فى "لاهوت التحرير الأسيوى" لألويزيوس بيريس، ليست ترجمة حرفية بل بتصرف. ولا يقتصر التعريب على الترجمة بتصرف فقط بل بزيادة مقدمة عن "لاهوت التحرير الأسيوى" تبين أهميته وأهم قضاياه[2]. وتضيف خاتمة "نحو لاهوت

=

- Achmed Cassiem: Ramadaan, the month of high intensity training, Qibla, Cape Town 1992.
- Ahmed Essop: The Hajji and the other stories, Ravan press, Johannesburg, 1978.
- Abdulkader Tayob: Islamic Resurgence in South Africa, The Muslim Youth Movement, UCT press, Cape Town, 1996
- Achmat Davids: The Mosque of Bo-Kaap, South Africa Institute of Arabic and Islamic Research, Athlone, Cape, 1980.
- Aziz A. Batran: Islam and Revolution in Africa, Amana Books, Brattleboro, Vermont 1984.

وأيضا مجلة "برهان الإسلام" التى تصدر باللغة الإنجليزية وهى لسان حركة تحمل نفس الاسم فى جنوب أفريقيا فى مدينة فلابرج Vlaeberg.

(١) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول النقل، الجزء الثانى: النص. الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

(٢) وتشمل المقدمة التعريف بالمؤلف، ووضع الترجمة كعمل رابع من مجموعة لاهوت التحرير للمترجم. ويحدد أهمية الكتاب فى أربعة: انتماء المؤلف إلى دولة أسيوية يشكل فيها المسيحيون أقلية ٣٪=

تحرير مسيحى إسلامى لعالمنا المعاصر" لإيجاد دلالة عربية للاهوت التحرير. والغريب تجاهل الإسلام فى الكتاب مع انه دين آسيوى، والدين الثانى فى آسيا من حيث عدد السكان. وإشارات المترجم لا تتجاوز إشارتين فى المقدمة والخاتمة[١].

وفى داخل العرض يكون التلخيص، تلخيص مع أن العرض مرحلة متقدمة عن التأليف[٢]. والتلخيص نوع أدبى فلسفى قديم[٣]. وفى داخل العرض قد تكون الترجمة. بل قد تفوق الترجمة كما العرض كما هو الحال فى "لاهوت التحرير فى أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود"[٤]. إن الاكتفاء بالنقل، ترجمة وعرضا

=عكس أمريكا اللاتينية، إدخال لاهوت التحرير فى إطار علم الأديان المقارن، تفاعل المسيحية كدين وحى مع الديانات الأسيوية البوذية والهندوسية والشنتوية كديانات تاريخ، تناول قضية الفقر والفقراء من منظور جديد. واهم القضايا خمس: تلازم تحرير الشعوب والحوار بين الأديان، نقد لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية والدفاع عن تعدد النماذج والمناهج والاعتماد على اللاهوت الجدلى عند كارل بارت، نقد اللاهوت الليبرالى عند كارل رانر، فالمسيح ليس ضد الدين بل مع الدين، التغريب فى الكنيسة الأسيوية، الخصوصية الدينية بين المسيحية والديانات الأسيوية. ثم يأتى وصف الأبواب والفصول، ألويزيوس بيريس: لاهوت التحرير الأسيوى، عربه بتصرف وليم سيدهم اليسوعى، دار المشرق، بيروت ٢٠٠١ ص٥-١٦

(١) الإشارات هى: التجربة الصوفية فى الاسلام، السابق ص٦، والإشارات إلى بعض الدارسين والكتاب الذين تعرضوا لموضوع لاهوت التحرير مثل ميلاد حنا، حسن حنفى، حيدر إبراهيم، وليم سليمان فى هوامش الخاتمة.

(٢) السابق، المجلد الثانى: التحول، الجزء الأول: العرض.

وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية: سر الافخار سنيا: ملخص كتاب جواتير لاهوت التحرير ص٨١-١٠٨، الحرية المسيحية والتحرير تعليم مجمع العقيدة الإيمانية. الحق يحررنا، وهى فقرات منتقاة من الوثيقة، السابق ص١٤٥-١٥٦.

(٣) من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول: النقل، الجزء الثالث: الشرح.

(٤) الباب الثانى كله بفصوله الستة وهو ما يعادل نصف الكتاب نصوص مترجمة من ديزموند توتى وهى: ١-اللاهوت الخاص بالسود، ٢-البحث عن الأصالة والكفاح من أجل التحرير، ٣-الألم الذى يعانيه الأسود، ٤-المسيحية والفصل العنصرى، ٥-هل اللاهوت الأفريقى هو لاهوت السود؟ ٦-لاهوت التحرير فى أفريقيا. الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود، دار المشرق، بيروت ١٩٩٧، ص٤٩-١١٦، ويعترف المؤلف فى المقدمة بأنها مقالات مترجمة، ص٥.

دون التحول إلى التأليف والإبداع هو قصر للاهوت التحرير على الثقافة الغربية بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. والتأليف المزدوج بين ثقافتين من أجل التحليل والتأصيل، والعرض والنقد هو خطوة نحو التحول من النقل إلى الإبداع.

ثم يأتى التأليف فى "كلام فى الدين والسياسة" وهو عنوان صحفى عام، وعنوان فرعى أدق "نحو لاهوت تحرير مصرى عربى"، ومطبوع فى دار المحروسة فى مصر، وتقديم جمال البنا مما يوحى بمصريته وعروبته وثقافته الوطنية. وهو آخر المجموعة الرباعية[1]. وهى مقالات متفرقة مجمعة تمت تحت أربعة أجزاء، ولكل منها فصول، والجزء الرابع ملاحق. ويعرض لثلاث قضايا رئيسية نظرية فى لاهوت التحرير، الأول التحول من الخلاص الفردى إلى الخلاص الجماعى، يجمع بين النظرية والتطبيق، النظرية فى الاشتباه فى لاهوت التحرير بين الدينى والسياسى، وفى تعدد نماذج لاهوت التحرير بين الغربى، ومحاولة تأصيل لاهوت تحرير مسيحى إسلامى لعالمنا العربى[2]. والتطبيق على القضية الفلسطينية، الانتفاضة الأولى، والكنيسة فى فلسطين المحتلة، وقيامة المسيح وتحرير فلسطين، وتطبيق حقوق الإنسان فى الكنيسة فى مصر[3]. والثانية، إشكالية الهوية بين الالتزام الدينى والالتزام الوطنى والإنسانى وتعبر عن قضية التعددية الطائفية، وقضية الطائفية والمواطنة والأقلية والأغلبية وهو ما يتعارض مع التصور الكيفى للتعددية الثقافية، والكنيسة الكاثوليكية وجماعة الكاثوليك فى مصر نموذجا[4]. وهو أكبر من الجزء الأول كما إن لم يكن ضعفه[5]. والثالثة التعددية وقبول الآخر كشرط ضرورى للخلاص وموضوعاتها تبدو خارج الموضوع مثل التأويل عند ابن رشد، وتجديد الحياة الروحية فى الرهبنة المصرية فى مائة عام، الأب متى المسكين نموذجا،

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: كلام فى الدين والسياسة، نحو لاهوت تحرير مصرى عربى، تقديم جمال البنا، دار المحروسة، القاهرة ٢٠٠٣.

(٢) السابق ص٢٥-٥٥.

(٣) السابق ص٥٩-١٠١.

(٤) السابق ص١٠٥-١٨٧.

(٥) السابق، الجزء الأول (٤٢ص)، الثانى (٨٣ص)، الثالث (٤٣ص)، الرابع (٧٣ص).

والتيارات السياسية فى مصر[1]. وملاحق الجزء الرابع تبدو كتابات مناسبات مثل مصر والفاتيكان، العلاقات التاريخية، وكلمتى الرئيس والبابا[2]. وهو "كلام" بالفعل، خطاب عام للناس تنقصه مواصفات الخطاب الفلسفى، لاهوت التحرير فى أسسه النظرية وتأويلاته الفلسفية المعاصرة للعقائد. ويبنى على تراكم انتقائى سابق[3]. والمقدمة من مفكر مجدد، يغلب عليها المنهج النصى القرآنى ولا تضع المحاولة فى إطار لاهوت التحرير باعتباره علما وليس ثقافة[4].

ويمكن عرض لاهوت التحرير بطريقتين. الأولى مراجعة الأدبيات التى تمت فى اللغات الأجنبية وفى اللغة العربية سواء العارضة منها للأدبيات الغربية أو المستقلة عنها على درجات متفاوتة. والثانية بناء نموذج للاهوت التحرير مستقلا عن النموذج المسيحى أو الآسيوى المعروض فى الأدبيات الأجنبية أيضا من أجل إبداع نماذج متعددة وعدم تكرار نموذج واحد عرف به فى نشأته. ويمكن الجمع بين الطريقتين، المراجعة والإبداع، النقد والبناء، بداية بالتاريخ وليس انتهاء إليه، بداية بالأدبيات السابقة ثم عدم الوقوف عندها من أجل تطويرها.

٣- لاهوت التحرير من التاريخ إلى الفكر.

"لاهوت التحرير" ليس مجرد تجربة تاريخية عامة لدى كل الشعوب منذ قدم الزمان أو خاصة لدى الغرب الحديث منذ ثلاثة أو أربعة عقود من الزمان بل هو نسق عقائدى أو بنية فكرية تتجاوز التسلسل التاريخى للأحداث والشخصيات والمؤلفات.

ولاهوت التحرير ليس مرتبطا بالمؤسسات الدينية بالضرورة، الكنيسة أو المحكمة أو اليهودية (السانهدرين) أو "السانجا" فى الهندوكية لأن الدين باعتباره

(١) السابق، ص١٩١-٢٣٣.

(٢) السابق ص٢٤١-٣١٣، كلمة ترحيب فخامة الرئيس مبارك، كلمة قداسة البابا فى مطار القاهرة.

(٣) مثل وليم سليمان، والكتاب مهدى إلى روحه.

(٤) كلام فى الدين والسياسة ص٩-١٥.

تحررا إنما نشا ضد المؤسسة الدينية التى ارتبطت بالملك أو برجال الدين وارتبطت مصالحها بالنظام السياسى الإقطاعى أو القبلى القائم. وكان الدين أولا ثورة ضد المؤسسة الدينية ورجال الدين. فتصدى أنبياء بنى إسرائيل للأحبار المتعاونين مع الملوك، والملوك المتحالفين مع الإقطاع، خاصة النبى عاموس. كما نقد السيد المسيح الفريسيين والكتبة والأحبار الذين تعاونوا مع السلطة الرومانية وحولوا الدين إلى أشكال ورسوم خارجية دون تقوى باطنية وإيمان صادق بعيدا عن النفاق والمصالح الشخصية. ولا يوجد رجال دين فى الإسلام ولا سلطة دينية متوسطة بين الإنسان والله، تحتكر التفسير، وصياغة العقائد، والفصل بين الصواب والخطأ. تلك مهمة العلماء. وكل مسلم يستطيع أن يكون عالما. فالإسلام والبروتستانتية بالنسبة لحق التفسير، ورفض التوسط بين الإنسان والله، واعتبار الكتاب وحده مصدر الإيمان وليس أقوال أباء الكنيسة، والإقلال من أهمية الطقوس والمراسم، والخلاص بالإيمان وحده متشابهان فى التجربة التاريخية. لاهوت التحرير استئناف للبروتستانتية القديمة فى بروتستانتية جديدة طبقا لظروف العصر ومصادر القهر. فقد كتب لوثر "فى حرية المسيحى" ودافع عن حق كل إنسان فى حرية تفسير الكتاب المقدس ضد احتكاره من الكنيسة، وكيركجارد، لوثر الثانى، أراد العودة إلى الذاتية، والتحول من الوجود إلى الصيرورة، ومن اطمئنان الإيمان إلى قلق الوجود الإنسانى.

ولاهوت التحرير ليس فقط مجموعة من الممارسات الاجتماعية لخدمة جماعة المؤمنين داخل المؤسسات الدينية أو خارجها أو حتى النضال الثورى لبعض الرهبان الشبان مثل كاميو توريز، فالممارسات الاجتماعية والأفعال الثورية تعبير عن رؤى للعالم ونظريات فلسفية. لاهوت التحرير له أسسه النظرية الخالصة قبل أن يكون ممارسات عملية وإن كانت الممارسات العملية تعيد إحكام النظرية وتبلورها، وتجعلها أكثر مطابقة وقدرة على تحقيق المثال فى الواقع.

ولاهوت التحرير ليس من إبداع أشخاص فقط بل هو تأسيس جاد وأصيل

للاهوت جديد يأخذ بعين الاعتبار أنه لا يوجد لاهوت واحد عبر العصور. اللاهوت جزء من العلوم الاجتماعية، فى علم اجتماع الثقافة مثل باقى الأنشطة الذهنية فى الأيديولوجيات والفلسفات والعلوم والفنون. والتركيز على الأشخاص يجعل لاهوت التحرير مرتبطا بها أكثر من ارتباطه بالواقع الاجتماعى والسياسى للشعوب التراثية المضطهدة[1]. كذلك ركز فى "لاهوت التحرير فى أفريقيا" على شخصية واحدة، ديزموند توتو.

لاهوت التحرر ممارسة فعلية للتأويل، ومنهج جديد فيه، قراءة الحاضر فى الماضى، وتفسير النص الدينى بالعودة إلى التجربة الذاتية التى نشأ فيها. فالنص الدينى ليس له معنى تاريخى ثابت يتجاوزه الزمن وإلا أصبح قديما ليس صالحا لكل زمان ومكان. بل له بنية ثابتة يمكن ملؤها بمادة من كل العصور. وما أكثر الآيات من العهدين القديم والجديد التى أصبحت شعارات للاهوت التحرير فى اليهودية والمسيحية. فقد ارتبط النص التوراتى بتحرير بنى إسرائيل من المادة وعبادتها إلى عبادة الله وحده، وتحريرهم من الأسر الفرعونى والبابلى. كما قال السيد المسيح "ما جئت لألقى سلاما بل سيفا". وما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية فى "لاهوت التحرير" والتى أحسن استعمالها فى الثورة الإسلامية فى إيران ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة، ونجعلهم الوارثين﴾، وارتباط الإيمان بالله بالأمن ضد الخوف وبالإشباع ضد الخوف ﴿فليعبدوا رب هذا البيت الذى أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.وتنهار المجتمعات الإقطاعية، عند بناء القصور للأغنياء، وتعطيل الآبار للفقراء ﴿وبئر معطلة وقصر مشيد﴾. بل يجوز القتال بالسلاح دفاعا عن النفس ودفعا للعدوان ﴿أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق﴾. لاهوت التحرير

---

(١) أضاف الأب وليم سيدهم ملحقا لبعض الشخصيات الهامة فى لاهوت التحرير مثل: جوستافو جواتيريز (بيرو)، ليوناردو بوف (البرازيل)، جون سوبرينو (أسبانيا)، انريك دوسيل (الأرجنتين). جونزالو أرويو (شيلى)، كاميو توريز (كولومبيا)، دومنجو لايينى (أسبانيا)، دوم هلدر كامارا (البرازيل)، خوان لويس سيجوندو (أورجواى). لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١٥٩-١٦٣.

تأويل للثنائيات الدينية التقليدية التى أرست قواعدها المانوية القديمة، الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ والتى استمرت فى الثنائيات الدينية المسيحية والإسلامية، العالم والله، الدنيا والآخرة، الخير والشر، الجنة والنار، النعيم والعذاب، الثواب والعقاب، الذكر والأنثى، الملاك والشيطان...الخ إلى ثنائيات حديثة الصراع بين القاهر والمقهور، الغنى والفقير، الظالم والمظلوم، الحاكم والمحكوم، المركز والأطراف ...الخ[1].

ويمكن القول بأن أركان الإسلام الخمسة ومقاصد الشريعة الخمسة التى من أجلها وضعت الشريعة ابتداء هى نوع من لاهوت التحرير بفعل التأويل كما مارسه ابن رشد فى "قانون التأويل" فى آخر "مناهج الأدلة". فالشهادة إعلان وقول وبيان على العصر وأزماته، باللسان وبالفعل وبالقلب طبقا لدرجات تحمل الواقع لفعل التغير الاجتماعى. والشاهد والشهيد من نفس الاشتقاق. الشهادة بالقول والفعل فى البداية، والشهادة بالحياة فى النهاية. والصلاة أداء فعل فى الوقت فى الحال لا إرجاء ولا قضاء، إحساس بالواجب اليومى، فعل فى الزمان وشهادة فى الخلود. والصيام مشاركة للفقراء، وتربية للنفس. والزكاة مشاركة فى الأموال بين الأغنياء والفقراء، وتداول للحال ضد الاكتناز والاحتكار والاستغلال. والحج موقف إعلان المساواة بين البشر، وإجماع عام على حال الأمة ونضالها فى التاريخ.

ومقاصد الشريعة ابتداء هى رعاية المصالح العامة التى هى أشبه بإعلان عالمى لحقوق الإنسان والشعوب معا وليس فقط لحقوق الإنسان، بل لحق كل شعب فى تقرير مصيره. وهى خمسة: الأول، الدفاع عن الحياة، فمن قتل نفسا فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا، ﴿وإذا المؤودة سألت بأى ذنب قتلت﴾. والثانى، الدفاع عن العقل، فالعقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. والثالث،

(١) حسن حنفى: ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟ هموم الفكر والوطن جـ١، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥٢١-٥٣٦.

الدفاع عن الدين أى الحقيقة المطلقة الشاملة ضد النزعات الشكية والنسبية واللاأدرية والعدمية، يحتكم إليها الناس جميعا، معيار إنسانيا واحدا ضد ازدواجية المعايير. والرابع، الدفاع عن العرض والكرامة ﴿ولقد كرمنا بنى آدم فى البر والبحر﴾. والخامس، الدفاع عن الثورة الوطنية التى كانت فى عرف القدماء المال، وهى الآن الثروات الطبيعية والبشرية، المادية والمعنوية.

٤ـ المنطلقات الرئيسية للاهوت التحرير.

ويبدأ لاهوت التحرير من منطلقات أساسية وهى أن الدين ظاهرة اجتماعية ينشأ فى المجتمع تعبيرا عن قوى اجتماعية وسياسية جديدة. فالدين فى هذه المسألة " زفرة المضطهدين" هكذا نشأت اليهودية فى مواجهة موسى لفرعون، الحرية ضد التسلط، والتحرر ضد القهر. كما نشأت المسيحية تعبيرا عن الطبقات المهمشة فى المجتمع الرومانى، العبيد والمرضى والضعاف ضد جبروت القوة وسلطان الجسد. ونشأ الإسلام فى شبه الجزيرة العربية تعبيرا عن القوى الضعيفة، العبيد والفقراء فى المجتمع المكى ضد الأغنياء والأقوياء من أشراف مكة. ثم يقوم الدين بعد ذلك بعد أن يفقد دفعته الثورية الأولى ويتحول إلى مؤسسة ورجال دين وطبقة مصالح وأداة فى يد السلطة إلى أن يصبح " أفيون الشعب" وحقنة مخدرة لتسكين المضطهدين والمهمشين والغاضبين وجعل طاعة أولى الأمر من طاعة الله، والرزق مقدر، والغنى والفقر قضاء وقدر مقسومان قبل أن يولد الإنسان، وأن الجنة والنعيم والرخاء والغنى كل ذلك موعود للفقراء يوم القيامة.

كما يبدأ لاهوت التحرير من مسلمة ثانية وهى أن اللاهوت من الطبقة، وأن كل لاهوت يعبر عن مصلحة طبقة بعينها. وهى طبقة سياسية واجتماعية واقتصادية فى آن واحد، سياسية لأنها تمثل سلطة جديدة صاعدة أو قديمة متهاوية، واجتماعية لأنها طبقة العبيد المهمشة التى بيدها السلطة الجديدة أو طبقة الأشراف القديمة المتهاوية، واقتصادية لأنها تمثل الحرفيين والصناع أو كبار التجار. وهكذا

نشأت الفرق الإسلامية فى بداياتها إما تعبيرا عن السلطة السياسية القادمة مثل أهل السنة أو عن سلطة المعارضة مثل الشيعة. وداخل أهل السنة نشأت فرقة السلطة مثل الأشاعرة وفرق المعارضة مثل المعتزلة والخوارج. ونشأت الفرق المسيحية بنفس الطريقة بعد تحول قسطنطين إلى المسيحية، مسيحية السلطة التى كان يمثلها أوغسطين فى روما وسلطة المعارضة فى المستعمرات الرومانية مثل دوناتوس فى شمال أفريقيا، وآريوس فى مصر.

"لاهوت التحرير" تعبير عن العقل البديهى ولا يحتاج إلى جدل لاهوتى مجرد أو انتصار على الخصوم أو الدخول فى سجال مع اللاهوت التقليدى الخالص. هو أقرب إلى اللاهوت الطبيعى الاجتماعى التلقائى مثل "الموعظة على الجبل" أو التأمل فى العالم وفى النفس ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. والتجارب التاريخية ما هى إلا تعينات لهذه البداهات العقلية. فالعقل والتاريخ شىء واحد.

ولغة لاهوت التحرير ليست اللغة العقائدية المدرسية كما هو الحال فى "الخلاصة اللاهوتية" لتوما الأكوينى بل هى لغة عادية تخاطب عامة الناس لتجنيد الجماهير جمعا بين الحمية الدينية وأزمة العصر. لذلك يصعب استعمال الألفاظ المعربة حتى لا يبدو الخطاب الدينى الاجتماعى غريبا على الناس مثل "الافخارستيا". وما أسهل من استعمال الألفاظ العربية النصرانية فى المسيحية العربية مثل المناولة أو القربان المقدس[1]. وكذلك تعبير التيار "المسيحانى الكريستولوجى" ويعنى التيار الذى يتعلق بشخص السيد المسيح باعتباره مخلصا. فالترجمة لا تعنى بالضرورة لفظا بلفظ أو عبارة بعبارة بل قد تفى لفظا بعبارة وعبارة بلفظ طبقا لدرجة التركيز فى اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها[2]. وكذلك استعمال تعبير "العقلية الميثولوجية" وقد استقر فى الأسلوب العربى

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٨١.

(٢) السابق ص١١٤.

الحديث لفظ "الأسطورية" ولفظ "الأنثروبولوجي" وقد استقر فى العربية الحديثة أنه "الإنسانى" أو ما يتعلق بالإنسان[1].

٥ـ أنواع اللاهوت وأنساق لاهوت التحرير.

ولا يوجد نوع واحد من اللاهوت بل هناك عدة أنواع أشهرها، ومرتبة طبقا لأبعدها عن لاهوت التحرير ثم نهاية بأقربها وهى:

١- اللاهوت العقائدى أو القطعى Dogmatique، وهو أكثر أنواع اللاهوت غرورا، لا يفرق بين التصورات الذهنية لله والله فى ذاته، ويعتبر العقائد حقائق ثابتة ومطلقة، غايات فى ذاتها وليست وسيلة لهداية البشر وإسعادهم.

٢- اللاهوت الوضعى Positive، ويعتبر العقائد أشياء مادية موجودة بالفعل مثل التجسد والصلب والخلاص وليست دلالات وبواعث على فعل الخير، ويخضع لأثر الوضعية.

٣- اللاهوت الطبيعى Naturelle، ويعتمد على نتائج العلم الطبيعى والنظريات الكونية لإثبات وجود الله وخلق العالم وخلود النفس. ويتغير بتغير النتائج العلمية وتقدم العلم.

٤- اللاهوت الجدلى Dialectique، ويقوم على جدلية الله والإنسان فلا يمكن تصور الله دون الإنسان ولا تصور الإنسان دون الله، وأحيانا يسمى لاهوت الكلمة كما هو الحال عند كارل بارت.

٥- اللاهوت العقلى Rationelle، ويقوم على العقل وحده وليس على الإيمان أو النص أو سلطة الكنيسة كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد.

٦- اللاهوت النقدى Critique، الذى يقوم على نقد النصوص الدينية وعدم إصدار حكم على عقيدة قبل تحليل نصوصها تحليلا تاريخيا ومن ثم تظهر العقائد

---

(١) الأب وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أفريقيا، ص١٣٨.

مرتبطة بنشأة النص وتكوينه.

٧- اللاهوت السلبى Negative، ويقوم على تطهير العقائد كمثل عليا مفارقة من كل الصياغات البشرية المحدودة فى الزمان والمكان طبقا للحديث المشهور "كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك".

٨- اللاهوت الرعوى Pastoral، وهو نوع من اللاهوت الأخلاقى يبدأ بالنفس قبل الآخر بناء على التفسير الشائع لآية ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. وهى نظرة فردية للتغيير، من الفرد إلى المجتمع.

٩- لاهوت التحرير Liberation Theology أو Theology of Liberation وهو الذى يربط اللاهوت بقضية العصر الرئيسية فى الستينات فى العالم الثالث خاصة فى أمريكا اللاتينية مساعدة ثقافية لحركات التحرر الوطنى ابتداء من ثقافة الجماهير.

وقد صدرت مجلات عديدة فى الشرق والغرب ولدى كل الحضارات والشعوب وفى كل الثقافات تحت عنوان "اللاهوت الجديد" New Theology وفى العالم الإسلامى أيضا مثل "قضايا اسلامية معاصرة (قم)"، "الفكر الإسلامى المعاصر (دمشق)"، "المسلم المعاصر (الكويت- القاهرة)، "المنهاج"، "المنطلق" (بيروت)...الخ[1].

وهناك أنساق عديدة للاهوت التحرير وليس نسقا واحدا أهمها:

١- النسق الأخلاقى الفردى الذى يقوم على القيم الأخلاقية أو النزعات الصوفية.

٢- النسق الأخلاقى والاجتماعى الذى يقوم على قيم الجماعة والمشاركة والتضامن والعدالة وإعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء.

---

(١) لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١١١-١١٤.

٣- النسق العملى من خلال فعل الرهبان الاجتماعى وسعيهم فى مصالح الناس أو من خلال دور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية تحل مشاكل المجتمع.

٤- النسق العقائدى التأويلى لإيجاد معانى تحررية للتجسد، المسيح فى العالم وليس بعيدا عنه، أو للخلاص، خلاص البشر من الآلام أو الصلب، الشهادة فى سبيل الآخرين[1].

٥- النسق الفلسفى الخالص لدراسة تصورات العالم وأيها أكثر فعالية فى التغير الاجتماعى والفعل التاريخى.

وقد تم عرض نموذج نظرى فى الوطن العربى ابتداء من علم العقائد الإسلامية فى "من العقيدة إلى الثورة"، كجزء من مشروع أعم هو "التراث والتجديد"[2]. بل لا يقتصر الأمر على علم العقائد وحده بل يتسع ليشمل كل العلوم التراثية من أجل إعادة بنائها كاستجابة لتحديات العصر من أجل تأسيس لاهوت الإبداع فى "من النقل إلى الإبداع"، ولاهوت المصالح العامة فى "من النص إلى الواقع"، ولاهوت إثبات الوجود التاريخى والوعى القومى فى "من الفناء إلى البقاء"، ولاهوت العقل فى "من النقل إلى العقل" من أجل نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى وليس اللاهوت فقط. فاللاهوت عصب التاريخ، ومحور التغيير فيه.

والهدف من هذا اللاهوت العصرى الشامل هو تطوير لاهوت التحرير النسبى إلى لاهوت تحرير جذرى، من اللاهوت الأخلاقى إلى اللاهوت السياسى، ومن اللاهوت الفردى إلى اللاهوت الجماعى، ومن نظرية الذات والصفات

---

(١) يذكر الأب وليم سيدهم ثمانية تيارات: الروحى الرعوى، المنهجى، الاجتماعى، التاريخى، السياسى، الكنيسة الشعبية القاعدية، المسيحانى الكريستولوجى، التربوى، النقد الذاتى.

(٢) حسن حنفى: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، "من العقيدة إلى الثورة" محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين"، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧/٨.

والأسماء والأفعال إلى الإنسان الكامل، ثم من الإنسان الكامل إلى الإنسان المتعين، ومن النبوة والمعاد إلى التاريخ، الماضى والمستقبل، ومن الخلود إلى الزمان، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الإمامة إلى الدولة، ومن الإيمان والعمل إلى المواطن، ومن التاريخ المنهار، خير القرون قرنى، إلى التاريخ الصاعد من أجل التقدم والنهضة[1].

إن "لاهوت التحرير" ليس لاهوتا أبديا كما هو الحال فى اللاهوت العقائدى بل هو متغير بتغير الأزمات فى كل عصر. ربما هو جزء من "لاهوت الأزمة" Predicament ولا يكاد يخلو كل عصر من أزمات. تعرض الأزمة أو القضية أو التحدى فى علاقتها باللاهوت أى بالفكر الدينى باعتباره مكونا رئيسيا من مكونات الثقافة الشعبية بعد أن تحولت العقائد أثر تراكمها الطويل عبر السنين إلى أمثال شعبية وحكم للشعوب. وأصبحت الدراسات اللاهوتية الآن تتعرض لموضوعات العصر باسم لاهوت التقدم، لاهوت العدالة، لاهوت المساواة، لاهوت الوحدة،

---

(١) يلخص وليم سيدهم الأبعاد الجديدة للاهوت التحرير فى اثنتى عشرة نقطة كالآتى:

١- التوجه نحو الفقراء اقتداء بيسوع الفقير.

٢- تأويل ملكوت الله لإلغاء التمييز بين ملكوت الأرض والسماء توحيدا بين المثال والواقع كما هو الحال فى الإسلام جمعا بين ملكوت الأرض فى اليهودية وملكوت السماء فى المسيحية.

٣- الكنيسة تمثل جماعة حية من المؤمنين.

٤- تفسير "الكلمة" فى ضوء الواقع المعيشى.

٥- العلاقة بين الخطيئة الاجتماعية والخطيئة الفردية وتحويل الخطيئة الدينية الموروثة إلى مأسى اجتماعية مكتسبة.

٦- تعنى البشارة فى الإنجيل التحرير والرقى الإنسانى.

٧- تضامن الكنائس الكبيرة والمحلية لصالح جماعة المؤمنين.

٨- خلق حياة روحانية صوفية اجتماعية ولا تقوم على العزلة.

٩- السخاء قيمة نضالية إلى حد الاستشهاد وفى سبيل الإيمان والعدالة.

١٠- تأويل السيد المسيح بما يتناسب مع تحديات العصر ومأسى اليوم.

١١- رؤية جديدة للكنيسة فى خدمة الشعب.

١٢- التضامن مع النشاط الإنسانى للعلمانيين باسم الإيمان.

لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١١٦-١١٧.

لاهوت التنمية، لاهوت الأرض، لاهوت الألم، ولاهوت حقوق الإنسان ...الخ[1].

ولا يعنى أن لاهوت التحرير ليس لاهوتا أبديا بل لاهوتا يعبر عن مرحلة تاريخية محددة هى مرحلة التحرر الوطنى أنه مرتبط بالتغير فى العلاقات الدولية، وأنه كان مرتبطا بعصر الاستقطاب[2]. وبعد انهيار أحد القطبين فإنه يتغير طبقا لنظام القطب الواحد، والتحول من الاشتراكية إلى الليبرالية، ومن الماركسية إلى الرأسمالية. ولا يعنى تراجع النظم الاشتراكية فى العالم الثالث نهاية لاهوت التحرير إلى لاهوت آخر مرتبط بالخصخصة والانفتاح الاقتصادى[3]. فالتحرير غاية دائمة للجنس البشرى بالرغم من تعدد صور القهر والتسلط السياسى والاقتصادى والاجتماعى والثقافى. وليست قيمة "الحفاظ على الحياة" بديلا عن قيمة "التحرير" بل تعد أحد مظاهره. ويمكن توسيع مفهوم الطبقة الدنيا دون الوقوع فى الدفاع عن الطبقة المتوسطة. فقد ازداد الفقراء فقرا والأغنياء غنى فى عصر القطب الواحد فى دول العالم الثالث وفى دول العالمين الأول والثانى أيضا. والمجتمع المدنى ليس بديلا عن المجتمع السياسى، فالسياسة أحد مظاهر التعبير فى المجتمع المدنى وإلا كانت الدعوة إلى مجتمع مدنى غير مسيس أساس الانفتاح الاقتصادى وركيزته الأولى فى دول العالم الثالث. والمقاومة تتعدد

---

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: الدين وحقوق الإنسان، رؤية مسيحية، دار المشرق، بيروت ١٩٩٩. وأيضا:

Hassan Hanafi: Islam in the Modern World (2 Vols) I- Religion, Ideology and Development, II- Tradition, Revolution and Culture, 1st Ed. Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, 2nd Ed. Dar Kebaa, Cairo 2000.

(٢) يلخص وليم سيدهم فى الفصل الخامس "المتغيرات الدولية ومستقبل لاهوت التحرير" بالتمييز بين الثوابت والمتغيرات. الثوابت مبدأ المشاركة ومبدأ الممارسة. والمتغيرات هى: أ-التحول من التحرير إلى المحافظة على الحياة ب-توضيح مفهوم الطبقة والفقراء جـ-من المجتمع السياسى إلى المجتمع المدنى، من المجابهة العسكرية إلى المواجهة الثقافية والأخلاقية والروحية، لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ص١٢١-١٣٠.

(٣) يذكر وليم سيدهم الأحداث الآتية فى أمريكا اللاتينية: غزو الولايات المتحدة الأمريكية المتحدة لبنما فى ديسمبر ١٩٨٩، سقوط الحكومة الساندنيستية فى نيكارجوا فى فبراير ١٩٩٠، وقوع مذبحة السلفادور فى نوفمبر ١٩٨٩، السابق ص١٢٢.

أشكالها من المقاومة المسلحة إلى المقاومة الثقافية. كما تشمل المقاومة السلبية الممثلة فى العصيان المدنى، والمقاومة الشعبية بنزول الملايين إلى الشوارع، والمقاومة الاقتصادية بمقاطعة البضائع الأجنبية. وهى أشكال تتكامل فيما بينها ولا تتعارض.

هل هناك شبهات حول لاهوت التحرير؟

إن الشبهات التى أحيطت بلاهوت التحرير غير صحيحة والاتهامات التى ألقيت عليه باطلة وأهمها:

أ- لاهوت التحرير ماركسية مقنعة أقرب إلى الماركسية منها إلى الدين[1]. فهذا إعطاء للماركسية أكثر مما تستحق وللدين أقل مما يستحق. فلا يمكن اختزال كل تحليل اجتماعى تاريخى جدلى وكل تحليل طبقى ولصراع الطبقات إلى الماركسية. كما أن هناك نماذج من لاهوت التحرير بعيدة عن التحليل المادى التاريخى والتحليل الطبقى ويقوم على نزعة مثالية، ومثالية فعل ومقاومة "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" كما هو الحال فى فلسفة المقاومة عند فشته. فهو فيلسوف قبل أن يكون لاهوتيا[2]. كما أن الوحى متحقق فى التاريخ، والنبوة متطورة طبقا لمراحله. والمكان والزمان حاضران فيه بفعل "أسباب النزول" و"الناسخ والمنسوخ". ولولا التدافع بين الناس لما قامت حضارة ولا نشأ تاريخ إنسانى. وقد نشأت عدة حوارات بين المسيحية والماركسية (ابتكر Apteker) استئنافا لما قاله كاوتسكى من قبل فى "المسيحية البدائية".

ب- يقول لاهوت التحرير بالصراع الطبقى ولا يمنع من ممارسة أنواع العنف المختلفة بما فى ذلك الصراع المسلح كما فعل كاميو توريز. فالإيمان فعل وقول،

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، الفصل السادس: وثائق كنسية-التحليل الماركسى. ص١٣١-١٥٦.

(٢) حسن حنفى، فشته، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.

ممارسة وإيمان. وحمل البندقية لا يقل أهمية عن حمل الصليب. يدفع المؤمنين إلى نيل الشهادة فى سبيل الحق تأسيا بصلب المسيح ولكن بنضال إيجابى دون الاكتفاء بالشهادة على العصر وبالبقاء فى العالم كأسطورة خالدة للخلاص، وفداء خطايا البشر[1].

جـ- لاهوت التحرير إلحاد صريح، فقد استبدل بالله الإنسان وبالوحى التاريخ، وبالأنبياء قادة الشعوب، وبالملائكة زعماء حركات التحرر الوطنى، وبالآخرة الدنيا، وبالإيمان الثورة، وبالصليب البندقية، وبالقداس الخلية، وبالكنيسة الحزب الثورى، وبالتجسد الشعب والأرض، وبالمؤمنين العمال والفلاحين. وهو اتهام غير صحيح إنما هو عود إلى الدين إلى مساره الطبيعى بعد القضاء على اغترابه خارج العالم. ومن ثم يُعد فيورباخ هو المنظر الفعلى للاهوت التحرير. ولاهوت "موت الإله" أحد فروع اللاهوت المعاصر Death of God Theology أو اللاهوت بلا إله Atheistic Theology عند جابريل فاهانيان G. Fahanian والتزير Altzier. بل لقد تبناه عديد من القساوسة والأحبار والرهبان مثل روبنسون فى "مخلص لله" Robinson: Honest to God.

د- لاهوت التحرير علمانية صريحة فهو دين بلا إله، وأرض بلا سماء، وبدن بلا روح، وهو اتهام غير صحيح لأن الوحى كلام الله إلى الإنسان، ورسالة من السماء إلى الأرض. فالغاية الإنسان فى العالم وليس الله خارج العالم. لاهوت التحرير متفق مع مقصد الوحى ومساره فى التاريخ. واللاهوت العلمانى Secular Theology أحد فروع اللاهوت الجديد كما عبر عن ذلك هارفى كوكس فى "المدينة العلمانية" The Secular City.

هـ- لاهوت التحرير تسييس للدين وخلط بين ملكوت السماء وملكوت الأرض مع أن السيد المسيح فصل بينهما "أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله". وهو تفسير غير صحيح للدين. فالوحى نظام حياة للإنسان فى الداخل والخارج،

---

(١) لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٩٧-١٠٨.

وللجماعة فى علاقاتها ونظمها. غرضه تحقيق السعادة فى الدنيا قبل مثيلها فى الآخرة. وقد كانت دعوة كل النظم التسلطية الفصل بين الدين والسياسة حتى لا يتحول الدين إلى ثورة ضد الطغيان(١).

ولا تأتى الشبهات فقط من اليمين الدينى والاتجاهات المحافظة بل يأتى أيضا وإن كان بدرجة أقل من الاتجاهات اليسارية الجذرية وأهمها:

أ- لاهوت التحرير لاهوتا أكثر منه تحريرا، ودين أكثر منه دنيا. وهو نوع من التبشير الاجتماعى الجديد يستعمل المجتمع وسيلة، والدين غاية. ويبدأ من مآسى الناس كى يعيدهم إلى الإيمان. السياسة وسيلة، والدين غاية. مازالت مقولاته فى التجسد والخلاص والصلب والخطيئة والإيمان والكنيسة هى مقولات اللاهوت التقليدى حتى ولو أخذت دلالات جديدة.

ب- لاهوت التحرير فى النهاية نوع من المعارضة الفكرية والثقافة العالمة أكثر منها معارضة سياسية فعلية فى الدولة. لا تكوّن حزبا سياسيا معارضا فى مواجهة السلطة القائمة بل تكتفى بالوعى الدينى السياسى، وتقوم بدور التنوير العام بالحقوق والواجبات. ترفضه الكنيسة الرسمية ولا يعترف به مجموع اللاهوتيين بل وكتبت الكنيسة ضده بيانا تبين مخاطره وإن لم تحرّمه.

جـ- لاهوت التحرير أقرب إلى النزعة الأخلاقية الفردية، فخلاص العالم يبدأ بخلاص الفرد. هو "إحياء ذكرى" صلب المسيح كما يقول جوتيريز(٢). والنزعة الفردية أقرب إلى التيار اليمينى فى السياسة.

د- لاهوت التحرير انتهى منذ الستينات، وطغت عليه فى العقد الأخير روح العولمة والسوق ومقولات حقوق الإنسان والمجتمع المدنى والأقليات والمرأة وهى الموضوعات الأثيرة فى المجتمعات الغربية فى عالم ذى قطب واحد ضد النظم الشمولية "لا للنظم الشمولية"، "من أجل ديموقراطية تخدم حقوق الإنسان

---

(١) وليم سيدهم: لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية، ص٨١.

(٢) السابق، ص٩٣-٩٤.

وترفض النظم التسلطية"[1].

ومع ذلك تظل مجموعة "لاهوت التحرير" الأربع، فى أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والوطن العربى بين الترجمة والعرض والتأليف خطوة رائدة للتعريف به فى الوطن العربى كنموذج لعبور هذه الهوة الواسعة التى شقت الصف الوطنى بين الخطاب السلفى والخطاب العلمانى، وقد وصل إلى حد الاقتتال وسفك الدماء فى الجزائر، وكلف مائة ألف قتيل، من أجل إبداع خطاب ثالث يحقق أهداف الخطاب العلمانى بآليات الخطاب السلفى. فتتحقق وحدة الصف الوطنى ووحدة الثقافة الوطنية بل ووحدة الأمم والشعوب عبر التاريخ.

---

(١) الأب وليم سيدهم اليسوعى: الدين وحقوق الإنسان، ص٤٠.

فى قلب الشرق بين حضارتين

ماسنيون (١٨٨٣ - ١٩٦٢م)

يحمل ماسنيون بين طياته اثنى عشر حوارياً تجعله جسرا بين الشرق والغرب؛ فهو الأستاذ، واللغوى، والأديب الفنان، والصوفى، والطبيب، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والمنقب عن الآثار، والجغرافى، والسياسى، وأحد مؤسسى الحوار الدينى، والإنسان.

١ـ الأستاذ.

هو أولا أستاذ الجامعة الذى تحتفل به جامعة القاهرة فى عيدها الماسى. ارتبط بها أستاذا بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة فى ١٩١٢-١٩١٣. ونشر المعهد العلمى للآثار الشرقية محاضراته "تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية" عام ١٩٨٣، وهو عضو بمجمع اللغة العربية وظل مراسلا له حتى وفاته. وفى الوقت نفسه كان عضوا فى عديد من الأكاديميات خارج فرنسا.

وقبل أن يكون أستاذا كان طالبا فى جامعة الأزهر دارسا للفلسفة عام ١٩٠٩ ترجم له مصطفى عبد الرازق عام ١٩٣١ مجموعة نصوص غير منشورة خاصة

(*) "فى قلب الشرق، قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسنيون"، أعمال الندوة التى نظمتها كلية الاداب بجامعة القاهرة بالتعاون مع المركز الفرنسى للثقافة والتعاون والجمعية الفلسفية المصرية، ١٣-١٥ مارس ١٩٩٩، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، ص٢٩٥-٣٠٥.

بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام، ونشر فى القاهرة "أمثال بغدادية" للطالقانى عام ١٩١٣. وبالإضافة إلى أستاذيته فى مصر عُيِّن أستاذا فى الكوليج دى فرانس بعد عودته من الشرق فى كرسى علم الاجتماع الإسلامى فى ١٩١٩-١٩٢٤. ثم عُيِّن من جديد فيه فى ١٩٢٦-١٩٥٤. أسس معهد الدراسات الإسلامية عام ١٩٢٧. وأصبح مدير الدراسات فى المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وكان أستاذا فى معهد الدراسات السياسية، وفى مدرسة فرنسا فيما وراء البحار، ورئيسا للجنة امتحان مسابقة اللغة العربية فى ١٩٤٦-١٩٥٤، ورئيسا لمعهد الدراسات الإيرانية.

ارتبط اسمه بالجامعات العربية والفرنسية وبمعاهدها ومراكز أبحاثها. وكان طلابه منتشرين فى كل مكان فى الشرق والغرب يواصلون رسالته حتى الآن، جسرا بين الشرق والغرب، وحوارا بين حضارتين[١]. كذلك كتب "زيارة من الخارج"، فالداخل والخارج وجهان لحقيقة واحدة[٢].

---

(1) Visitation de l'étranger 1955.

(٢) تعرفت على ماسنيون فى ١٩٥٦-١٩٦١، وعملت فى بيته بعد أن فتح لى مكتبته الخاصة. وقرأت "المستصفى" للغزالى و"الموافقات" للشاطبى و"تأسيس النظر" للدبوسى ومعظم نصوص علم أصول الفقه بما فى ذلك أصول الفقه الشيعى مثل الحلى فى منزله يوميا من ٩-١٢ صباحا فى الحى السابع فى باريس؛ حيث كان يقطن فى شارع Monsieur فى محطة Saint Francois Xavier. كنت أريد أن أسس "المنهاج الإسلامى العام" أحوّل فيه الإسلام إلى منهج متأثرا بالمودودى وسيد قطب وبمشروع الحركة الإصلاحية. وكان الأساتذة فى السربون فريقين: مستشرقون مثل برنشفيج ولاوست يعرفون الإسلام، ولكنهم غير متخصصين فى الفلسفة الغربية، وفلاسفة مثل ريكير وجيتون وجانكلفيتش وديفال يعرفون الفلسفة الغربية، ولكنهم غير متخصصين فى الإسلام. وكان كوربان هو الوحيد الذى يجمع بين حضارتين، ولكنه كان فى مدرسة الدراسات العليا التطبيقية فى مبنى السربون، والعلم للعلم دون شهادة. ولما استمع ماسنيون إلى خطتى لمشروعى لرسالة الدكتوراة سألنى: كم عمرك؟ قلت واحد وعشرون عاما. فقال ولماذا تتكلم وكأن عمرك سبعون عاما! تريد أن تحول الإسلام إلى منهج، هذا ما حاوله علم أصول الفقه، ونبه عليه مصطفى عبد الرازق، ادرس هذا العلم وطوره وابدأ من نقطة ثم عَمِّم بعد ذلك، كوربان سيغرقك فى الباطنية فلا تخرج منها، وكتب إلى برنشفيج المتخصص فى الفقه الحنفى كى يسجل رسالتى معه "مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه"، لأن ماسنيون كان فى الكوليج دى فرانس التى فيها العلم للعلم دون شهادة، ومع ذلك فكان أنسب مشرف على رسالتى هو رينان المستشرق الفيلسوف.

٢ـ اللغـــوى.

كان الاستشراق عادة يبدأ باللغات الشرقية العربية والفارسية والتركية أو بالتاريخ والآثار والجغرافيا فى الغالب، وقليلا ما كان يبدأ المستشرق بالفلسفة مباشرة دون المرور أولا باللغة أو التاريخ. بدأ ماسنيون باللغة وحصل على دبلوم اللغة العربية الفصحى والعامية من مدرسة اللغات الشرقية عام ١٩٠٦، وقارن بين اللغة العربية وباقى اللغات الشرقية، وكانت اللغة العربية لديه ليست غاية فى ذاتها بل وسيلة لدراسة الثقافة والتصوف والأدب متجاوزا اهتمام النحويين (بلاشير، بللا)(١).

كانت مؤلفاته الأولى فى لغة جاوة وآدابها "مقدمة للرسائل الجاوية" وفى اللغة الهندوسية وآدابها مثل "غواية أسبارا رامبا" للزاهد أشوكا، وفى اللغات والثقافات المقارنة مثل "كيف يمكن إرجاع الدراسة النصية للحضارتين العربية واليونانية اللاتينية إلى أساس مشترك؟" عام ١٩٤٣، وأيضا فى اللغات السامية المقارنة "حروف العلة السامية والدلالة الموسيقية" عام ١٩٥٨. وقبل البنيويين المعاصرين كتب أيضا "تأملات فى البنية البدائية للتحليل النحوى للغة العربية" عام ١٩٥٤. ثم انتقل من اللغة إلى التصوف. فاللغة تعبير عن الوجدان، وأداة سحر الصوفى مثل "تسامى الموضوع فى الإيمان الشعبى" عام ١٩٥٩. اللغة حياة، والتصوف إحياء(٢).

٣ـ الأديب.

وهو الأديب الذى انشغل بالحياة والإنسان. فجاء أدبه تعبيرا عن الحياة، ومهموما بقضايا الإنسان. والفرق بين الأدب والتصوف ليس بعيدا. فقد عبر كبار

---

(1) Blachère, Pellat.

(2) Préface aux letters Javaneses, 1900
- La Tentatiom de l'ascéte Cuka Par Làspara Rambha.
- Comment ramener à une base commune L'étude textuelle de deux Cultures, Arabe et Greco-Latine 1943.
- Voyelles Sémitiqne Musicale 1958
- Réflexions sus la structure primitive de L'analyse Grammaticale en Arabe. 1954.
- Sublimation du theme dans la devotion populaire, 1959.

الصوفية عن مواجيدهم الشعرية مثل ابن الفارض وابن عربى أو فى تزفنى بليغ مثل الحلاج والنفرى، وبالإضافة إلى تحقيق أمثال بغدادية للطالقانى الذى صدر بالقاهرة عام ١٩٣١ له مراسلات مع كبار المفكرين والأدباء فى عصره والمراسلات بين الأدباء والمفكرين نوع أدبى مثل السيرة الذاتية التى تقوم على الحوار بين اثنين وليس بين الكاتب ونفسه، له مراسلات مع جاك ماريتان، كل من كوكتو وكلوديل، وماكس فان برشيم[١]. كما تدل المراسلات على القدرة على الحوار والنزعة الإنسانية والدخول فى العلاقات بين البشر، والتراسل بين الأشخاص وتعميق التجربة الفردية من خلال التجارب المشتركة مع الآخرين. فالحياة حوار، الحياة أقرب إلى الشعر والفن منها إلى الحساب والعقل، الحياة صورة فنية من صنع الخيال، هكذا كان السيد المسيح وكبار الصوفية ومشاهير الرجال[٢].

وهو أيضا الفنان الذى يصوغ الحياة ويعيد إنتاجها كعمل فنى، الأشخاص والحقائق والموضوعات. فقد كان أبوه مثالاً، ورث عنه النحت فى الحياة ورسم الشخصية الحية، فالحياة صورة Portrait، ينسجها خيال فنان. الحياة شعر فى قلب الشاعر والكون نغم صنعته الطبيعة. أدرك إعجاز القرآن الأدبى والفنى وقدرته على تحويل الطبيعة إلى شعر، والحياة إلى صورة فنية كما عبر عن ذلك سيد قطب فى التصوير الفنى فى القرآن الكريم. كان على لسان ماسنيون وفى قلبه آية ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون﴾ وحديث "إن الله جميل يحب الجمال". وما الفن التشكيلى إلا تجسيدا للفن الروحى، الفن فى الطبيعة صدى للجمال فى الروح. وله دراسات عن الحدائق والموسيقى، وله أيضا "الفن فى مصر والفن فى العراق" مدركا وحده الرؤية الفنية العربية التى حاول الإسلام إعادة التعبير عنها[٣].

---

(١) الطالقانى: أمثال بغدادية، القاهرة ١٩٣١، Sortes Claudelianae, 1936.

(2) Correspondance Claudel - Massignon 1908-1914.
- Correspondance Max Van Berchem - Massignon, 1907, 1919, 1973, 1980.

(3) L'art en Egypte et L'art en Iraq, 1958.

د. الصوفى.

وتبلغ الشخصية الذروة فى الصوفى، وكان الأستاذ الجامعى واللغوى والأديب والفنان ما هى إلا مقدمات تؤدى إلى النتيجة الطبيعية وهو الصوفى. بدأ حياته الصوفية صديقا لفوكو Charles de Foucauld بعد أن أرسل المارشال ليوتى Lyautey دراسة ماسنيون عن ليون الأفريقى إلى راهب الصحراء ثم اكتشف وهو فى القاهرة عن شخصية الحسين بن منصور الحلاج، شهيد بغداد، واختاره موضوعا لرسالته للدكتوراه، وأصبح نموذجه وملهمه فى الحياة. ولا يُذكر ماسنيون إلا ويُذكر الحلاج، ولا يُذكر الحلاج إلا ويُذكر ماسنيون. فقد أصبحا قرينين، وأنهى رسالته عام ١٩١٤، تزوج ابنة عمه وأنجب منها ثلاثة أطفال إيف Yves، وجانفييف Ganviéve، ودانيال Daniel، ومازال الأخير على قيد الحياة.

وأثناء عودته من بغداد وبعد بعثة الحفريات ١٩٠٧-١٩٠٨ قبضت عليه الشرطة التركية، وكاد أن يُحكم عليه بالإعدام بتهمة التجسس لولا تدخل أصدقائه العرب خاصة عائلة الألوسى، الأمر الذى حوله من الشك إلى الإيمان. فحاول اللحاق بفوكو فى تامنراست Tamanrasset. وكتب تخليدا له لحياة كاملة "مع أخ غادر إلى الصحراء فوكو" عام ١٩٥٩[1]. ثم توالت أعماله عن الحلاج، فحقق كتاب "الطواسين"، وعلق عليه ١٩١٣. ونشر ديوانه "ديوان الحلاج" ١٩٣١، ١٩٥٥، ١٩٨١، "أربعة نصوص غير منشورة خاصة بحياة الحلاج" ١٩١٤، "مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف فى بلاد الإسلام" ترجمة مصطفى عبد الرازق ١٩٣١، وله ترجمة أخرى ألمانية "عذاب الحلاج". وهو نص من النصوص

(1) Toute une vie avec un Frère parti au desert, Foucauld, 1959.
- Kitab al-Tawasin, ed. Com. 1913.
- Diwan al-Hallaj, 1931, 1955, 1981.
- Quatre Textes Intédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj, 1914.
- Receuil de Textes inédits concernant l'historie de la Mystique en Pays de l'Islam, 1929.
- La Passion d'al-Hallaj (2 vol.), 1922.
- Akhbar al-Hallaj, 1937, 1957, 1975.
- Essai sur Les Oigines du Lexique Technigue de la Mystique Musulmane, 1922, 1954, 1968.
- Perspective Transhistorique de la vie de Hallaj.
- Selman et les Premises Spinituelles de l'Islam, 1934.
- Le temps dans la pensée Islamique, 1962.

الأربعة المنشورة من قبل ١٩٣٦، ١٩٥٧، ١٩٧٥، "محاولة فى مصادر مصطلحات التصوف الإسلامى" ١٩٢٢، ١٩٥٤، ١٩٦٨، "وجهات نظر ما وراء التاريخ فى حياة الحلاج". وأشفع هذه الدراسة بدراسة أخرى عن "سلمان والمسلمات الروحية فى الإسلام الإيرانى". ولما كان الوقت من أهم موضوعات التصوف، وكان التصوف الفلسفى آخر مرحلة من مراحله كتب ماسنيون "الزمان فى الفكر الإسلامى" عام ١٩٦٢ ليبين أن الزمان ليس فقط عدد الحركة كما قرره أرسطو والفلاسفة بل هو زمن نفسى كما قرر برجسون المعاصر لماسنيون، وكما قرر الصوفية. فالصوفى ابن وقته.

٥ـ الطبيب.

وهو الطبيب بمعنى الحكيم عند القدماء الذى يجمع بين الحكمة والطب وإلا كان متطبباً أى مجرد ممارس للطب معالج بالأدوية. وهو جانب غير معروف عنه فى حياته العامة، هو مثل الرازى الذى كان يجمع بين الطب الروحانى والطب الجسدى، ومثل ابن سينا وابن رشد ومعظم الحكماء. الحكمة علاج النفوس، والطب علاج الأبدان[1]. وكان يجمع بين الطب والصيدلة مثل صديقه قنوانى، لا فرق بين الطبيعة الحية والطبيعة المادية. فالمعادن حياة، والكيمياء طبيعة، والطبيعة تجل من تجليات الروح فى تفاعل بين الإنسان والطبيعة، بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وقد جمع الصوفية بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. وتجمع بينهما الرياضيات منذ فيثاغورس. فالأعداد نغم الروح والطبيعة، والتآلف قانون الكل، ويمكن التعبير عن الحقائق بعدة لغات، لغة الأعداد، ولغة الذرات، ولغة المقولات والمعانى، لا فرق بين الحساب والطبيعة والحكمة. عرف ذلك جابر بن حيان وعمر الخيام وليوناردو دافنشى. لذلك كتب ماسنيون "الحساب فى الفكر الإسلامى البدائى"[2]. وتاريخ الرياضيات وتاريخ العلوم عند العرب جزء من تاريخ الحضارة الإسلامية داخل علوم الحكمة.

---

(١) أصبت مرة بخراج فى ذراعى وأنا أدرس معه علم أصول الفقه عام ١٩٥٨ نظرا لسوء التغذية فى أول سنين لى أثناء إقامتى فى باريس، ولما رأى ذلك أخذنى إلى إحدى غرفه وأمدنى بالمراهم والأربطة وشق الخراج وربطه، وداواه لمدة أسبوعين حتى شفى بمهارة الجراح وعقل الحكيم.

(2) L'Arithmology dans La Pensée Islamique Primitive, 1932.

٦ـ عالم الاجتماع.

وهو باحث فى البشر وفى حياة الناس وفى طبيعة التجمعات البشرية، نشأتها وتطورها. يصف الحياة اليومية للحرفيين ولسائر الطبقات الاجتماعية فى الأسواق الشرقية. وهى الأسواق التى منها تخرج العلوم والصناعات، الفنون والثورات، المجادلات والمخاصمات، روح البازار. وقد كان الحرفيون هم رؤساء الفرق الكلامية، النجار والعلاف والغزال. كتب ماسنيون "فحص فى الاتحادات الإسلامية ونقابات الحرفيين والتجار فى المغرب" محاولا الربط بين الاستشراق اللغوى التاريخى التقليدى والعلوم الاجتماعية كما هو الحال فى الاستشراق الاجتماعى الحديث المرتبط بالعلوم السياسية[1]. فالإسلام ليس مجرد عقيدة وشريعة بل هو حياة المسلمين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ليس الإسلام فى النصوص الأولى فحسب بل هو ما يتحقق فى المجتمع والتاريخ. والأمر كذلك كل دين. فالمسيحية هى تاريخ المسيحية، واليهودية تاريخ اليهودية، وماهية كل دين لا تتحقق إلا فى التاريخ. وميثاق الشرف بين العمال كلمة حقيقة أقوى من القوانين واللوائح التى يمكن مخالفتها والتلاعب بها، لذلك كتب "شرف زملاء العمل وكلمة الحق" عام ١٩٦١.

٧ـ المؤرخ.

وهو أيضا المؤرخ. فقد كان التاريخ ولا يزال ميدان الاستشراق التاريخى وأثيره الأول. قدم منذ الصبا دراسة عن ليون الأفريقى الجغرافى العربى الغرناطى كدبلوم للدراسات العليا. ونشر فى الجزائر عام ١٩٠٦. وأفريقيا هى محط انتباه فرنسى. وكلاهما شاطئان لبحر واحد، البحر الأبيض المتوسط. وهو مؤرخ للحضارة الإسلامية فى إطار مقارن كما كتب فى "الدراسة المقارنة للحضارات" عام ١٩٤٦ لليونسكو مع صديقه جاك ماريتان. كما أصدر الكتاب السنوى للعالم

---

(1) Enquéte Sur Les Corporations Musulmanes d'artisans et de Commercants au Maroc, 1924.
- L'honneur des Camrades de travail et La Porole de Vérité, 1961.

الإسلامى فى ١٩٢٩ ثم فى ١٩٥٥، كما أصدر دراسة عن "مدينة الأموات بالقاهرة" عام ١٩٥٨ جامعا بين الاجتماع والتاريخ قبل الدراسات الاجتماعية الحديثة. لا فرق بين الأموات والأحياء. فالموتى أحياء فى الشرق، وربما الأحياء موتى فى الغرب. كما درس الفتوة أو حلف الشرف المهنى بين العمال المسلمين فى العصر الوسيط عام ١٩٥٢ جمعاً بين الأخلاق والاجتماع. فلم يكن لليونان قسم أبقراط وحدهم بل كان للحرفيين المسلمين مواثيق شرف المهنة[1].

٨ـ المنقب عن الآثار.

وهو المشتغل بالحفريات بحثاً فى الماضى عن الحاضر وعن الأحياء بين الأموات، وعن الحاضرين من بين الراحلين. قام برحلة أولى إلى المغرب عام ١٩٠٤ لهذا الغرض. وكان عضوا بالمعهد الفرنسى للآثار الشرقية وحالا فيه كلما حضر إلى القاهرة. وقام برحلة ثانية إلى بغداد عامى ١٩٠٧، ١٩٠٨ للتنقيب عن الآثار والبحث عن بقايا قلعة الأخيضر. لا يكتفى فقط بالطبيعة الجغرافية للمنطقة بل أيضا بأشكال الكتابة فيها، وبتاريخ مساجدها أى بالتاريخ الحضارى. وكتب جزأين بعنوان "بعثة إلى ما بين النهرين" (١٩٠٧-١٩٠٨) الجزء الأول "قصر الأخيضر" والجزء الثانى "الطبوغرافيا التاريخية لبغداد، أشكال الكتابة على مسجد ميرجان"[2].

٩ـ الجغرافى.

وهو أيضا الجغرافى الطبيعى والذى يجد دلالاتها فى الجغرافيا البشرية. فالطبيعة والروح كما قال المثاليون الألمان شىء واحد. تمتزج الجغرافيا بالبشر، والغابة بالنزهة فيها، وتأمل المارين بها. كما كتب "تأملات عابر فى غابات عيسى

---

(1) L'étude Comparée du Civilizations, 1946 avec Jacques Maritain.
- Annuaire du Monde Musulman, 1922-23/1926, 1955.
- La Cité des morts au Caire, 1958.
- La Futuwwa ou Pacte d'honneur artisanat entre les Travailleurs Musulmans an Moyen-âge, 1952.

(2) Mission en Mésopotamie (1907-1908), Le chateau d'al-Okheidir, Topographie historique de Bagdad, Epigraphie Mosquée Mirjan.

المقدسة" عام ١٩٦٠، واعتنى بالرحالة العرب فى المحيط الهندى قبل ماجلان. ودور العرب الريادى فى اعتلاء البحار، واستعمال الرحالة الأوروبيين الخرائط العربية والمرشدين العرب للذهاب إلى ما وراء البحار إلى العالم الجديد مثل كولومبس أو إلى العالم القديم إلى آسيا مثل ماجلان. فكتب "سحب ماجلان: ملاحظات حول استعمال المرشدين العرب لها فى المحيط الهندى اعتمادا على علامة النيام السبعة (أهل الكهف)" عام ١٩٦١. وبطبيعة الحال اهتم بجغرافيا المغرب فى أوائل القرن السادس عشر طبقا لخرائط ليون الأفريقى. وكتب مقدمة للخرائط والرسومات التى أعدها نجله ايف ماسنيون بعنوان "الوادى الأعلى فى سان جان الماواداسكى الأكادى".

١٠ـ السياسى.

وهو أيضا السياسى صاحب الأثر السياسى عن طريق الممارسات الفعلية والنضال السياسى السلمى وإن لم تكن له كتابات نظرية فى السياسة. وقد دفعته ظروف الحرب العالمية الأولى إلى العمل السياسى فى إطار الدولة. كما دفعته بعد الحرب العالمية الثانية على العمل السياسى خارج إطار الدولة ومع التنظيمات الشعبية. بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى عُيِّن فى المكتب الصحفى بوزارة الخارجية. ثم أرسل بناء على طلبه إلى الجبهة الشرقية ١٩١٥-١٩١٧ (الدردنيل- مقدونيا- صربيا). ووصل إلى فلسطين فى ١٩١٧-١٩١٨ كمساعد لجورج بيكو المفوض السامى فى الشرق. ودخل القدس فى ١٩١٧/١٢/١١ مع د. هـ لورانس والجنرال النبى عن طريق بورسعيد[1]. وعهد إليه وزير الخارجية الفرنسى بإعداد بحث عن الوضع فى سوريا. وفى ديسمبر ١٩١٩ ساهم فى تأسيس مملكة سوريا مع الملك فيصل، ولكن فشلت المحاولة بعد ستة أشهر. وبعد الحرب العالمية الثانية بدأ النضال بدافع من حبه للعدالة والحرية ضد كل صور القهر. زار معسكرات الاعتقال

(1) Méditations d'un Passant aux bois sacrés d'Isé, 1960.
- Les nuages de Meyellon: Remarques sur leur utilization par les pilotes Arabes dans l'ocean Indien: son du signe des vII dormants, 1961.
- Tableau géographique du Maroc, les 15 premiéres années du XVI siècle d'aprés Léon L'African, Alger, 1906.
- La haute vallée du Saint-Jean en Madawaska, Acadien 1943.

الفلسطينية والمغاربة فى السجون[1]. وأعطى دروساً مسائية للعمال المغاربة. وعمل فى صف المقهورين أثناء حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار. وساهم فى تحرير كثير من قادتها مثل محمد الخامس، ونواب مدغشقر، شاقا طريق فوكو وغاندى، طريق المقاومة السلمية وسياسة اللاعنف والإقناع والصوم والصلاة[2].

١١ـ المحاور بين الأديان.

نظرا لأن ماسنيون كان جسرا بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ينتمى إلى أكثر من حضارة: حضارة النشأة، وهو الغرب المسيحى، وحضارة المهنة وهى الحضارة الإسلامية. بدأ الحوار بين الأديان والثقافات يحدث فى شعوره أولا كما حدث عند البيرونى ومسكويه والفارابى. وكان يروى باستمرار أن جوهر الإسلام هو الإيمان، وجوهر المسيحية هو الإحسان، وجوهر اليهودية هو الأمل. فكتب "صلوات إبراهيم الثلاث"، وكتب أيضا "الإسلام شهادة المؤمن". فالحوار بين الديانات التى خرجت من إبراهيم هو حوار بين الفضائل الثلاث. كذلك كتب "المدخل إلى التفاهم بين الديانات الثلاث". وأسس دار السلام بجاردن سيتى لهذا الغرض والذى قام من داخله الأب مبارك بنشر الأعمال الصغيرة (ثلاثة أجزاء) لماسنيون إعلاناً عنه[3]. وكتب عن "المباهلة" فى المدينة، إعلان المساواة بين الديانات الثلاثة ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا، ولا يتخذ بعضنا بعضا أرباباً من دون الله﴾[4]. وركز على

(1) L'entrée en Jérusalem avec Lawrence en 1917-1960.
(2) La Palestine et La Paix dems La Justice, 1948.
(3) L'exemplarité Singuliére dans la viede Ghandi, 1955.
(4) Les trois Priéres d'Abraham, 1949.
- L'Islam et Le temoignage du croyant, 1953.
- L'approche Compréhensive.
- La Mubahala de Medine et L'hyper delire au Fatima, 1955, Les Septs dormants.
- Notre dame de La Scelette: Le voile de ses Larmes dans L'eglise, 1946.
- Priére pour une Paix Sereine entre Chrétiens et Musulmans, 1943.
- Haleluia, 1955.
- Jeanne d'Arc et L'Algérie, 1956.
- Les Forces religieuses de la vie Politique I- Islam, II- Israel, 1946-1947.

الحوار الإسلامى المسيحى. فأهل الكهف من المؤمنين المسيحيين الفارين من الاضطهاد الرومانى كما كتب فى قصة النيام السبعة، كما حلل التصوف المسيحى كى يلتقى بالتصوف الإسلامى. فكتب عن نوتردام الساليتى، حجاب دموعها فى الكنيسة. وحاول أن يصوغ كلمات صلوات مشتركة بين المسلمين والمسيحيين فى صلاة للسلام الصادق بين المسيحيين والمسلمين. ولم يكن الحوار بين الأديان مجرد إيمانيات وصلوات وأدعية بل كان من أجل العيش المشترك فى عالم أفضل بفضل التسامح الدينى، فجان دارك الفرنسية الوطنية الثائرة ضد الاستعمار البريطانى لها دلالة بالنسبة للنضال الوطنى للمسلمين فى الجزائر. كما كتب "جان دارك والجزائر والسياسة فى الإسلام واليهودية تقوم على قوة الدين". فكلاهما عقيدة وشريعة، لذلك كتب "القوى الدينية للحياة السياسية" فى جزأين: الأول عن الإسلام، والثانى عن اليهودية[1]. وكل دين طريق إلى الآخر، فصلب الحلاج واستشهاد الحسين طريق إلى المسيحية، وعذابات الحلاج طريق إلى آلام المسيح. كذلك أصبح ماسنيون فى حياته وبعد وفاة زوجته راهباً يحتفل بالقداس. فحياة الرهبنة التى شدته فى أول حياته مع فوكو فى صحراء العرب وجدها فى النهاية فى مدينة النور.

١٢ـ الإنسان.

ويجمع هذه الجوانب كلها الإنسان. فالإنسان شهادة، والشخصية الإنسانية مركز الوجود. لذلك كتب الشخصية الإنسانية شهادة، والعلاقات الإنسانية علاقة ضيف بمضيف نفس تسكن إلى أخرى، إنسان يهوى بفؤاده إلى آخر. لذلك كتب "الآخر مضيفاً" والعالم كله مكان للمضطهدين. وحق اللجوء مكفول للجميع فلن يضيق المكان بالبشر. لذلك كتب "حق اللجوء"، بل إنه يغفو للمسيئين فى حق الشعوب كما كتب "نذر وقدر مارى أنطوانيت ملكة فرنسا".

---

(1) La Personne humaine, comme temoignage.
- L'autre comme hôte.
- Le droit d'Asile.
- Un eveque et un destin, Marie-Antoinette, 1955.

وقد توفى ماسنيون فى ١٩٦٢/١٠/٣١ بأزمة قلبية فى بداية عيد القديسين. وجُمعت مقالاته بعد وفاته مرتين، الأولى "كلمة معطاة"، تضم واحدا وثلاثين مقالا عام ١٩٦٢، والثانية "الأعمال الصغرى"، ثلاث مجلدات عام ١٩٦٣، وتضم مائتين وخمس مقالة. ومازالت ذكراه فى قلوب تلاميذه بالإضافة إلى آثاره المدونة تفوح بدورها، جسراً بين حضارتين، الغرب فى قلب الشرق، والشرق فى قلب الغرب[1].

(1) L. Massignon: Parole Donée, 1962, 1983.
- L. Massignon: Opera Minora (3 Vols), 1963, 1969.

الفصل الثاني

مفكرون ليبراليون

- الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية (الطهطاوي)
- بديع الكسم في ذكراه الثانية (بديع الكسم)
- الثقافة والوطن (هشام شرابي)
- من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية (أحمد أبو زيد)
- "نقد العقل العربي" في مرآة "التراث والتجديد" (محمد عابد الجابري)
- التاريخ والتراث والسياسة (علي أومليل)

الوطن والتمدن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية

قراءة فى "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" للطهطاوى

فى هذا الوقت الذى يسأل فيه الناس أين الولاء للوطن فى الداخل، وأين دور مصر فى الخارج، وأين الدولة التاريخية، دولة رمسيس وصلاح الدين ومحمد على وعبد الناصر، وأين تحقيق المنافع العمومية فى الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة، فى الوقت الذى تريد فيه بعض القوى المحلية وإسرائيل والولايات المتحدة تهميش دور مصر وتحجيمه لإعادة ترتيب الأوراق فى المنطقة بتصفية المقاومة الفلسطينية وتقسيم العراق والسودان وإنهاء المقاومة فى جنوب لبنان، وكسر شوكة سوريا وإيران، يبرز "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية" لرفاعة رافع الطهطاوى ١٨٠١-١٨٧٣ ليجيب على هذه الأسئلة التى تدور فى ذهن الناس. فالتآمر على مصر ليس جديداً كلما قامت مصر بدورها فى محيطها من أجل إنكماشها، فالقلب لا يضخ إلا فى الأطراف. لذلك ضرب محمد على وعبد الناصر حتى تربت عقدة الخوف فى النخبة الحاكمة، أن الهزيمة مع أعداء مصر هى القاعدة، وأن النصر هو الاستثناء.

(*) بحث ألقى فى مؤتمر الطهطاوى، المجلس الأعلى للثقافة، أبريل ٢٠٠٢.

١ـ المقدمة: الموضوع والبنية والمصادر.

هو آخر ما كتب الطهطاوى بعد رحلة طويلة فى التأليف دامت أكثر من أربعين عاماً، بداية بـ "تخليص الإبريز فى تلخيص باريز" ونهاية بـ "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية". والعنوان يتسم ببعض الجماليات بالإضافة إلى المنحى الفكرى. فعلى عادة الطهطاوى تتسم عناوينه بالسجع المعروف عند القدماء حتى يصبح العنوان وكأنه بيت شعر، بإيقاعه ووزنه وقافيته[١].

ويدل العنوان على الجمع بين القديم والجديد. والجديد "مباهج الاداب العصرية" أوضح من القديم "مناهج الألباب المصرية". القديم أقرب إلى الواقع المعاش، مصر الوطن. ومصر كالشخص، له لب وفؤاد، حياة وشعور، وهذا اللب منهاج حياة وأسلوب عيش، وطريقة بلغة الصوفية. يعنى الطهطاوى بهذا العنوان تحديث مصر، وكيف تصحو بفؤادها لتدرك أحوال العصر. وهى وظيفة الاجتهاد وكمصدر رابع للتشريع، تحديث الشريعة، طبقا لظروف العصر[٢]. يجمع بين التاريخيين الهجرى والميلادى وإن غلب الهجرى عليه فى داخل الكتاب كما يغلب الميلادى علينا الآن. فالوعى التاريخى العربى مازال متأرجحا بين الموروث القديم والوافد الجديد.

وللطهطاوى ألقابه، صورته عند نفسه وأقرانه، "أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون". فهو المنفرد فى الزمان، النادرة فى العصر والأوان الذى أراد المجد لوطنه بنشر المنافع والعلوم. هذا هو الطهطاوى الخالد، الباقى الأثر، المحرك للتاريخ، صاحب الرسالة، وحامل الأمانة[٣].

---

(١) الطبعة الثانية ١٣٣٠هـ، ١٩١٢م.

(٢) السابق، ص٥.

(٣) كتاب "مناهج الأدب الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية"، تأليف أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المجد فى نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون (طبعة ثانية)، عنى بتصحيحها طبقا للنسخة المطبوعة بدار الطباعة الأميرية الكبرى، حقوق الطبع محفوظة لحفيد المؤلف السيد محمد رفاعة، مطبعة شركة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب من الحمزاوى بمصر ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

وبنية الكتاب محكمة، ستة أبواب (والسادس بعنوان خاتمة)، ينقسم كل منها إلى أربعة فصول. الباب الأول "فى بيان المنافع العمومية من حيث هى وفى موادها ومتفرعاتها وما يتعلق بها". وينقسم بدوره إلى أربعة فصول. الأول "فيما تطلق عليه المنافع وبيان موادها الأصلية وأنها دالة على التمدن والعمران". والثانى "فى العمل الذى هو القوة الأولية فى إبراز المنافع الأهلية وفى تطبيقه على الأرض الزراعية". والثالث "فى تقسيم الأعمال إلى منتجة للأموال وغير منتجة لها أى استقلالية أو غير استقلالية". والرابع "فى مدح السعى والعمل وذم البطالة والكسل". فالباب الأول موضوعه المنافع العمومية وتقسيم العمل.

والباب الثانى "فى تقسيم المنافع العمومية إلى ثلاث مراتب أصلية وهى حركات الزراعة والتجارة أو الصناعة. وينقسم أيضاً إلى أربعة فصول. الأول "فى تعريف المنافع العمومية بالمعنى العرفى الصناعى، ومنه يفهم الانقسام إلى ما ذكر" أى أن القسمة نتاج طبيعى للتعريف. والثانى "فى حالة المنافع العمومية فى الأزمان القديمة" وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شىء تأصيلا للحاضر فى الماضى. والثالث "فى أن الأسفار والسياحات ما يعين على تقدم المنافع العمومية". وهى المعرفة التجريبية المباشرة التى تقوم على الملاحظة. وهى أفضل من الروايات التى قد تصيب وتخطىء، تصح وتضعف كما لاحظ ابن خلدون من قبل. والرابع "فى أن الصوريين وهم سواحل الشام قدموا فى سالف الأزمان التجارة والعلوم البحرية على وجه نافع"، إلحاقا للتاريخ بالجغرافيا.

والباب الثالث "فى تطبيق أقسام المنافع العمومية فى الأزمان الأولية على مصر المحمية وأنها كانت من التمدن والتقدم بمكانة علية"، تطبيقا على مصر. وينقسم أيضا إلى أربعة فصول. الأول "فى تقدم مصر وغناها فى عدة أزمان سابقة وأدوار متناسقة وحيازتها للمنافع العمومية بوجه إجمالى". فتمدن مصر له جذوره فى التاريخ. والثانى "فى تأييد تقدم مصر وامتيازها بالمعارف فى الزمن القديم" أخذا من قصة القائل ﴿اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم﴾. والثالث "فى أن أعظم

وسائل تقدم الوطن فى المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالى الممالك الأجنبية واعتبارهم فى الوطن كالأهلية" أى اعتبار الأجنبى كالوطنى. والرابع "ما ترتب على فتوح الإسكندر الرومى للديار المصرية من اتساع دائرة المعارف العمومية الناتجة عن مقدمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل فى التدبير والسياسة"، وهى الآثار الإيجابية للحكم الأجنبى كما يقال عن دور إنجلترا فى الهند، ودور فرنسا فى المغرب العربى ولبنان.

والباب الرابع "فى التشبث بعود المنافع العمومية إلى مصر حسب الإمكان فى عهد محيى مصر جنتمكان". فمحمد على وريث الإسكندر الأكبر فى إعادة بناء مصر. ويشمل أيضاً على أربعة فصول. الأول "فى مناقب جنتمكان محمد الاسم على الشأن، وأنه نادرة عصره ومحيى مآثر مصر، والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة". والثانى "فى أن منافع مصر العمومية قد تمكنت كل التمكن من الذات المحمدية العلية، وتسلطت على قلبه وأخذت بمجامع لبه" مثل نابليون. والثالث " فيما دبره المرحوم محمد على من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدمات العميمة فى زمن يسير مما لو أنجزه من الملوك جم غفير لعد من العمل الكثير وحسن التدبير". والرابع "فى سفر جنتمكان محمد على الجليل الشأن إلى جبال فازغلوا ببلاد السودان لاستكشاف المعادن بها والكشف عنها بحضوره وأعمال الطرق التجريبية"، انتقالا من الماضى إلى الحاضر، ومن التاريخ إلى العصر، ومن الإسكندر الأكبر ونابليون إلى محمد على.

والخامس "فى الأعمال الحسنة والأعمال المستحسنة من الإصلاحات المصرية بمقتضى إصلاحات الحال العصرية". ويتضمن أيضا أربعة فصول. الأول "فى ذكر تقدم مصر فى هذا الوقت الحالى". والثانى "فى ذكر ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية أبداها بعض من أرخ مصر من أرباب السياحة وحرض فيها على ما يلزم من تقديم التمدن بتحسين أحوال المنافع العمومية تجارة كانت أو زراعة أو

خلافه وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفى على ذوى العرفان". والثالث "فى بيان بلوغ المنافع العمومية بالديار المصرية درجة النقاء جلية فى عهد الحكومة الحالية مع بعض ملحوظات بهية". والرابع "فى إسعاد الحاكم للبلاد والعباد". فهو باب تطبيقى على مصر وليس على حاكم مصر كالباب السابق.

والخاتمة هى بمثابة الباب السادس "فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة". وموضوعها الوطن مثل المقدمة. وتضم أيضا أربعة فصول. الأول "فى ولاة الأمور". والثانى "فى طبقة العلماء والقضاة وأمناء الدين". والثالث "فى طبقة الغزاة المجاهدين". والرابع "فى طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع". وهى أقرب إلى النظرية السياسية فى الدولة وطبقاتها الأربع، الحكام والعلماء والجيش والعمال.

وعلى هذا النحو تمتد المنافع العمومية النظرية والعملية، العامة والخاصة على بابين، ثم تطبيقها على مصر تاريخيا وفى عصر محمد على وفى مصر الحديثة فى ثلاث أبواب. ثم تنظير الدولة بطبقاتها الأربع فى الخاتمة. وأطول الأبواب الأول ثم الخاتمة ثم الرابع ثم الخامس ثم الثانى ثم الثالث[1].

وفى آخر كل فصل سابق من الفصول الأربعة وعشرين هناك ربط مع الفصل القادم عن طريق الإعلان عن موضوعه[2]. وأحيانا تكون الإحالات فى مقدمة الفصل اللاحق إلى الفصل السابق[3]. وهذا يدل على تواصل الموضوع، وربط البنية، والتذكير بها، والكشف عن المسار من البداية إلى النهاية.

ويعتمد الطهطاوى فى مصادره على التراث العربى الإسلامى القديم وعلى التراث الغربى الجديد خاصة التراث الفرنسى بالإضافة إلى ما سنح بالبال وأقبل على

---

(١) أطول الأبواب الأول (١٠٦) ثم الخاتمة (٩٨) ثم الربع (٧٦) ثم الخامس (٦٥) ثم الثانى (٤١) ثم الثالث (٣٧).

(٢) السابق ص٧١/١٠١/١١١/١٢١/١٨١/١٨٧/٢٣٢/٢٤٩/٢٨١/٢٨٤/٣٢٢/٣٤٧/٤٠٦.

(٣) السابق ص١٤٦/٤٣٣.

الخاطر. وهى المصادر الثلاثة فى الفكر العربى الحديث، الموروث القديم، والوافد الغربى، والتنظير المباشر للواقع. ثم يأتى تدعيم ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الحكم والأمثال. فالشواهد النقلية تأتى لتدعيم الحجج العقلية والملاحظات والمشاهدات الاجتماعية. فالنص تابع للعقل والواقع ومجرد شاهد عليه[1].

المهم هو كيف تتداخل هذه المصادر الثلاثة فى العمل الفكرى. فالملاحظات أولا أى التنظير المباشر للواقع ثم القراءات الغربية ثانيا بعد أن أصبحت جزءا من التكوين الفلسفى اللاشعورى، ثم الموروث القديم ثالثا الذى يعطى الشرعية وكأن العمل الفكرى نابع من الداخل وليس وافدا من الخارج.

وأحيانا يبدو التأليف موجها أولا من الموروث القديم مثل "إن عمل ابن آدم ينقطع بعد الموت إلا من ثلاثة: صدقة جارية، وعمل نافع، وذرية صالحة". هذه القسمة الثلاثية هى التى على أساسها تم تقسيم المنافع العمومية ومظاهر الرقى والتمدن. فالموروث القديم فى اللاشعور المجمعى هو الذى يعطى الحدس. والثقافة الغربية هى التى تعطى المادة المعروضة. والتنظير المباشر للواقع هو الذى يعطى البرهان. الروح من القديم، والبدن من الجديد، والتفاعل بينهما من الحاضر.

ويعتمد على عديد من الشواهد النقلية، الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأشعار العربية[2]. تأتى الأشعار أولا ثم الآيات القرآنية ثم الأحاديث النبوية مما يدل على أن الشعر فى الوجدان العربى ما زال هو الأساس الذى منه ينطلق النص الدينى، الآية أولا ثم الحديث ثانيا. والطهطاوى نفسه شاعر. يذكر شعره أولا قبل أن يذكر شعر الشعراء السابقين[3]. ويأتى المتنبى فى المقدمة. يتلوه أبو العتاهية

(١) "اقتطفتها من ثمار الكتب العربية اليانعة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعززتها بالبينات والأحاديث الصحيحة والدلائل المبينات، وضمنتها الحجم الغفير من أمثال الحكماء وآداب البلغاء وكلام الشعراء من كل ما ترتاح إليه الأفهام، وتنزاح به عن الذهن الأوهام، وتتزايد به السعادة، وتتأبد به السيادة"، السابق ص٥.

(٢) الأبيات الشعرية (٢١٥)، الآيات القرآنية (١٥٠)، الأحاديث النبوية (١١٢).

(٣) أشعار الطهطاوى (٤٧).

وامرؤ القيس ثم الشريف المرتضى وابن الرومى ثم الحمدونى ثم آخرون مثل زهير والفرزدق وابن المعتز وأبى تمام والشافعى وأبى نواس والبهاء زهير وابن عربى[1]. بل أنه يعتمد على بعض مرويات التوراة فى الحث على العمل مثل "حرك يدك أفتح لك باب الرزق"[2]، وأن ابن آدم أحدث سفرا فى أهمية السياحة والأسفار، وفى أن مؤسس بابل هو النمروذ المذكور فى التوراة. وعند بعض المؤرخين أن مؤسسها هى الملكة سميراميس. وتؤيد روايات التوراة أحيانا ما جاء فى القرآن مثل قصة يوسف.

والأسلوب أسلوب الشيخ فى البداية بالحمدلة والبسملة والسجع والتأدب. ويعيب الكتاب الاستطرادات والحكايات والأمثلة والخروج عن العرض النظرى والتأسيس الفكرى، بطريقة الفقهاء والخطباء والوعاظ الذى يكثر من ضرب الأمثال لتفهيم الجمهور خاصة لو كانت من حياة الصحابة والتابعين. فكل موضوع مناسبة لجمع المعلومات دون تمييز بين العلم الجديد والمعلومات القديمة. فقد كانت مهمة المفكر فى عصر النهضة استدعاء العلم من الذاكرة الجماعية أو من الوافد الجديد قبل توظيفه[3]. ويكثر الطهطاوى مثل القدماء من الدعوة إلى السلطان بعد الحمد لله، محمد على أولا، وإسماعيل ثانيا، ومحمد توفيق ثالثا. كما يكيل المدح والثناء لأغاوات حضرة ذات الدولة والعصمة والدة الجناب الخديوى ولى النعمة

---

(١) المتنبى (٥)، أبو العتاهية، امرؤ القيس، ابن الرومى، الشريف المرتضى (٣)، الحمدونى (٢)، زهير، الفرزدق، ابن المعتز، أبو تمام، الشافعى، أبو نواس، البهاء زهير، ابن عربى، البوصيرى (١). ويضاف إليهم حوالى ثلاثين شاعرا آخرين. وبعض الأشعار مترجمة من الفرنسية.

(٢) السابق ص١١٢/١٦٠/١٧٣-١٧٤/١٨٧.

(٣) أمثلة على الصدقات، السابق ص٤٠-٤٧، أمثلة للتربية ص٤١-٤٣، آداب المطاعم ص٧١-٧٣، الحرب بين روما وقرطاجنة ص١٤١-١٤٣، حسن معاملة الرسول لأصحابه ص١٤٣-١٤٦، مدن العراق ص١٧٢-١٧٧، تاريخ الإسكندر ص١٩٦-٢٠٦، تاريخ السلاطين والأباطرة والملوك ص٢١٤-٢٢٢، تاريخ مشايخ الأزهر الذين يجمعون بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثة ص٣٧٣-٣٧٦. تاريخ القضاة والأشراف ص٣٧٧-٣٨٧، حكايات الشجاعة ص٤١٤-٤١٦، وصايا الملوك والأمراء للقواد فى الحرب ص٤٢١-٤٣٠، أصحاب العطايا والهبات والصدقات من العائلة المالكة ص٤٣٤-٤٣٨.

والخديوى الأكرم[1].

٢ـ الوطــن.

"الـوطن" مفهـوم جديـد يؤصـله الطهطـاوى فـى التـراث القـديم فـى أول "مناهج الألباب" كوحدة سياسية جديدة وبجوار المفاهيم الموروثة مثل الخلافة والأمة.

وللوطن حقوق وعليه واجبات. فهناك الحقوق الوطنية، حق التعليم وحق العمل وحق المشاركة. وهناك الواجبات الوطنية حق الدفاع عنه وخدمته وتمدنه وتعميره، وعون الجماعة، وتحقيق المنافع العمومية للوطن، والنصح لأولى الأمر[2]. وقد يمدح واحد الوطن ويذمه آخر طبقا لحال المواطن وتوطنه ومواطنته، وسعادته أو شقائه فيه. ومع ذلك فحب الأوطان أشبه بالغريزة فى الإنسان تجاه الأرض والأهل والمولد والموطن.

وإرادة التمدن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه كما هو فى الحديث "حب الوطن من الإيمان". وقد أوصى عمر بن الخطاب بحب الأوطان. وعند على ابن أبى طالب سعادة المرء برزقه فى وطنه. وعند الحكماء لولا حب الأوطان لما عمرت البلاد.

---

(١) "ثم الدعاء ببلوغ أشرف الدرجات العلية للحضرة العزيزية الإسماعيلية أدام الله لتجديد هذا العصر علاها، وخلد على جيد مصر جلاها"، السابق ص٢. "وليس هذا التقدم العجيب والسبق فى ميدانه الرحيب إلا من عهد المرحوم محمد على وورثانه من بعده"، السابق ص٢. "متحفا بها حضرة ولى عهد هذا الوطن الشريف، وحامى حمى مصر المنيف الوزير الأعظم والمشير الأفخم الجامع لأسباب الفضائل والحكم، والرافع لجمعية المعارف تحت لواء أبيه أعلم علم من هو بالمجد الأثيل جدير وحقيق حضرة محمد باشا توفيق لا زال فى ظل والده ممتعا بطريف العز وتأكده"، السابق ص٤٦/٥. "ليس من ملوك مصر من تفتخر به الأهالى مثل افتخارهم بالخديوى الأكرم"، السابق ص٣٢٣. "وأما خديوينا الجليل ولا زال ينجز ما وعد به عند الولاية ويجدد عند انتهاز الفرص ما يستطيعه بكمالى العناية... ولما كانت حسنات ولى النعم تكاثر النجوم عددا والأنفاس مددا هتف لسان الجميع عنى خالص الود والشكر على حسن الصنيع بالدعاء له ببسط الأكف إلى المولى السميع فقالوا اللهم أدم علينا إحسانه العديد وبحر إنعامه المديد حتى لا يزال يقول طالب رفده وإحسانه هل من مزيد"، السابق ص٤٤٤-٤٤٥.

(٢) السابق ص٤/١٠.

وعند الأصمعي أن من معايير أخلاق الإنسان حبه لوطنه وحنينه إليه وشوقه له. الوطن مثل الوالدين برا وإحسانا. وهو ودود لسكانه، فائض بخيراته.

لذلك جعل القرآن الإخراج عن الديار والاعتداء على الأوطان أحد أسباب أسباب الجهاد فى سبيل الله ﴿ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه﴾. وعندما ما خرج الرسول من مكة واستقبل الكعبة قال"والله لأعلم أنك أحب بلد الله إلىّ، وأنك أحب أرض الله تعالى عز وجل، وأنك خير بقعة على وجه الأرض وأحبها إلى الله تعالى. ولولا أن أهلك أخرجونى منك لما خرجت"[١].

ولا يتنافى حب الوطن مع الولاء للأمة الإسلامية. فالوطنية أساس الأممية. الدين والوطن صنوان وكما هو الحال فى الحركة السلفية المعاصرة منذ الأفغانى حتى علال الفاسى. وقد قال الرسول "صاحب الدين محجوز عن الجنة بدينه"[٢]. ومع ذلك تعمم فى أبناء الوطن الواحد مكارم الأخلاق دون تفرقة ولا نظر للاختلاف فى الدين[٣].

ومقدمة الكتاب فى حب الوطن، وهو مصر، ونفع الدين فى المملكة، وأهمية المنافع العمومية فى التمدن واختلاف الأغراض فيها، واختلاف أحوالها، واختلاف أسباب المواد وتشعب المكاسب وتقسيمها، والمفاضلة بين الفلاحة والملاحة على عادة القدماء فى المفاضلة بين النثر والشعر أو بين اللغة والمنطق أو بين الحساب والهندسة، وحرية الذمة[٤]. وهناك خاتمة أيضا "فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة"[٥].

بل أن كثيرا من آيات القرآن تشير إلى حب مصر وعظمتها وكرامتها ورزقها وطيب العيش فيها مثل ﴿وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الأرض

(١) السابق ص١٥.

(٢) السابق ص١٤٣/٤٦.

(٣) السابق ص١٠٠.

(٤) السابق ص٧-٢٣ / ٣٤٨-٤٤٥.

(٥) "ورتبت هذا الكتاب على مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة"، السابق ص٦.

ومغاربها﴾، ومصر هى الموقع المتوسط بين المشرق والمغرب. كما وصفها القران بأنها زينة الحياة الدنيا ﴿قال ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا فى الحياة الدنيا، وأنهارها تجرى من تحتها أليس لى ملك مصر اليوم، وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون﴾. وبها القصور والآثار والمدائن والأسوار ﴿ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون﴾[1].

وقد رويت كثير من الأحاديث فى حب مصر مثل "مصر خزائن الأرض، والجيزة غيضة من غياض الجنة"، لشمسها ونسمتها وهوائها. وقد أوصى الرسول بأهل مصر خيرا "إنكم ستفتحون أرضا يذكر فيها القيراط فاستوصوا بأهلها خيرا فإن لهم ذمة ورحما. فإذا رأيتم رجلين يقتتلان فى موضع لبنة فاخرجوا منها". فمصر ليست أرضا لحرب أهلية أو لاقتتال بين المواطنين. كما خص الرسول أقباط مصر واستوصى بهم خيرا" إن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدى مصر فاستوصوا بقبطها خيرا فإن لهم منكم صهرا وذمة". كما دعا نوح لولده وبارك ذريته وإقامته فى أرض مصر. إختارها الحكماء مقاما لهم. واختارها عمرو بن العاص لنفسه. واختارها مروان بن الحكم لابنه. هى بلد العلم والحكمة من قديم الزمان. وما زالت كعبة العلم ومقصد العلماء. سماها الله خزائن الأرض ﴿اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم﴾. ولو عاش إبراهيم بن مارية القبطية لرفع الرسول الجزية عن كل قبطى حرمة لولده "لوعاش إبراهيم لوضعت الجزية عن كل قبطى ولحرمة الولد والوالد". وهو معنى الآية الكريمة ﴿لا أقسم بهذا البلد، وأنت حل بهذا البلد، ووالد وما ولد، ولقد خلقنا الإنسان فى كبد﴾[2].

والآثار كثيرة فى حب مصر مثل "من أعيته المكاسب فعليه بمصر وعليه بالجانب الغربى منها". فمصر بلد الخير، يهاجر الناس إليها كما حدث فى تاريخ مصر القديم والمعاصر حتى فجر النهضة العربية الحديثة. ولا يهاجر الناس منها كما

---

(١) السابق ص١٥/١٧.

(٢) السابق ص١٥-١٦/٦٤.

فى العقود الأخيرة. وقد قيل أيضا "قسمت البركة عشرة أجزاء تسعة فى مصر وجزء فى الأمصار". وأهل مصر أكرم الناس بالعرب وبالعجم. فمنها أتت هاجر أم إسماعيل. ومنها أتت مارية أم إبراهيم[١].

وفى مقابل الوطنى هناك الأجنبى. وإذا كان الوطنى هو مصر فإن الأجنبى هو الغرب. والعلاقة بينهما علاقة وئام وتآلف وليس تنافر وتضاد. والغرب هو نموذج التحديث، والمنافع العمومية مفهوم سائد فى اصطلاح الإدارة الأوروبية[٢]. الأجنبى هو الوجه الآخر للوطنى، الأجنبى الصديق الأليف. فمفهوم الاستعمار غير وارد عند الطهطاوى. وقد قامت فرنسا باحتلال الجزائر ١٨٣٠ سنة عودته من فرنسا. وصداقته لثقافتها. ونموذجه فرنسا. ومن مظاهر الرقى والتمدن المودة مع أهالى الممالك الأجنبية. والآن تتمتع مصر بشذا نسائم منافع الممالك الأجنبية[٣]. الممالك الأجنبية نموذج التحديث للدول الإسلامية من أجل إقامة علاقاتها الدولية على القانون والمعاهدات وليس على القوة والغلبة. وهى صورة الخلافة العثمانية فى الغرب بعد فتح البلقان[٤].

كانت علاقة مصر بالأمم الأخرى علاقة أخذ وعطاء عبر التاريخ. لم ترفض أثرا من غيرها إلا وقبلته، ولم تترك مؤثرا فى غيرها إلا وقامت به[٥]. قد تفوق الأمم الأجنبية الممالك الإسلامية فى المنافع العمومية، وقد تفوق الممالك الإسلامية

---

(١) السابق ص١٥.

(٢) السابق ص٢٤.

(٣) "... ومراعاتها لما تقتضيه علائق المودة مع أهالى الممالك الأجنبية... وكما حسنت أخلاق أهل الوطن مع الأجانب وجذبوهم بمغناطيس الألفة من كل جانب يحسن أيضا من الأغراب أن يحسنوا أخلاقهم ويحفظوا لرفاتهم وفاقهم"، السابق ص٤. " واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة"، السابق ص٥. "فالآن تعطر ملك مصر بشذا نسائم منافع الممالك الجنبية"، السابق ص٢٣.

(٤) "ولو تمدنت الممالك الإسلامية المنافرة سياستها لسياسة الدول المتمدنة كممالك التتار ودخلت فى النظام العمومى لصانت أوطانها من إغارة من جاورها بالتعلل بخشونتها والاستيلاء عليها بقصد تمدينها وتحسين حالها"، السابق ص١٤٠.

(٥) السابق ص٧.

الأمم الأجنبية مثل تفوق الأخلاق العربية التى كان يفعلها الرسول مع أصحابه على التشريعات الرومانية.

وإن أعظم وسائل تقدم الوطن فى المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالى الممالك الأجنبية واعتبارهم فى الوطن كالأهلية[1]. فقد ساعد الملك ابساميطيقوس ملك مصر التجارة داخليا وخارجيا. كما فتح الملك أماسيس ثغور مصر للأجانب وأحسن مثواهم لإسعاد رعيته بالثورة والغنى. ثم يظهر الشيخ من ثنايا المؤرخ. ويتحدث عن مساعدة البخت للإنسان ويستشهد بما قيل فى البخت والحظ من أشعار[2]. ثم يعود إلى مدح مناقب سولون الحكيم اليونانى وقوانينه.

وتحقق الفرنساوية فى الديار المصرية ما نادت به الشريعة من الصدقات الجارية وتطبيقا لحديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". فبعد أن لاحظ الفرنسيون كثيرا من الكسالى القادرين على الأشغال والذين يؤثرون السؤال على الأعمال أصدروا قانونا مكونا من خمسة بنود: القبض على جميع الشحاذين وإيداعهم سجن القلعة ما لم يكونوا من أصحاب العاهات كالعميان والعرجان والعاجزين، قيام كل ملة بنفقات هذه الحوانيت، إعاشة كل ملة لفقرائها ومحتاجيها، أخذ تصريح بإنشاء هذه الحوانيت من شيخ البلد ممثل الحكومة المصرية[3]. ولضرب المثل على قيمة الشىء طبقا لمدى حاجته يروى الطهطاوى أنه أثناء وقوع غزوة الفرنساوية لمصر أن أحد رؤساء العسكر دفع فى كوز الماء مائة فرنك[4].

وبالرغم من أن فرنسا هى النموذج إلا أن إنجلترا تظهر أيضا بين الحين والآخر. فهى نموذج الدولة الصناعية التجارية التى جمعت الثروات وأقامت نظاما حرا للتصنيع والتوزيع فأسعدت البلاد. ومثلها أسبانيا والبرتغال وفرنسا والفلمنك

---

(١) الباب الثالث، الفصل الثالث، السابق ص١٨٨-١٩٤.

(٢) هى أشعار المتنبى وأبى تمام وابن نباته وابن دانيال والقيروانى.

(٣) السابق ص٤٨.

(٤) السابق ص٨٥.

أى هولندا[1]. وقد تعارض أمة أمة أخرى مثل معارضة إنجلترا تقدم فرنسا كما لاحظ نابليون الأول، تمنعها أسباب العمران[2].

وتحت تأثير الانبهار بالغرب يستعمل الطهطاوى بعض الألفاظ المصرية دون نقلها مثل "اندوستريا" وتعنى الصناعة، ولكن الطهطاوى يترجمها بعبارة شارحة وليس بلفظ، "المنافع العمومية"[3]. كما ينقل لفظ "بوليتيقية" وتعنى سياسية، و"الشرطة" وتعنى ميثاق، والبوسطة وتعنى البريد، وقمبانية وتعنى الشركة، والوابور وهو القطار، والخرونولوجيا وهو الترتيب الزمانى، وجرنال وهى الجريدة، ولوقندة وهو الفندق، وكتبخانة وهى دار الكتب، ومارستان وهى المستشفى[4].

٣ـ التمــدن.

و"الوطن" ليس جوهرا ثابتا بل هو الرقى والتمدن والعمران. ولفظ "العمران" من ابن خلدون. فقد أعاد العمران الجديد إلى مصر عزها القديم، عمران محمد على وإسماعيل. والعمران فى مصر له شروطه الجغرافية[5].

كذلك يستعمل مفهومى "الرقى والتمدن". كلها مفاهيم متداخلة مع المنافع العمومية والعمران والوطن. وهى معانى لمصطلحات فرنسية تحولت فى اللاوعى الفكرى إلى مفاهيم عربية. منشؤها Progres، Civilization[6].

والإنسان مدنى بالطبع كما قال الفارابى من قبل أى محتاج إلى مدينة حتى تكتمل له السعادة الإنسانية ثم تأخذ الأصالة الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. فالمؤمنون أخوة و"مثل المؤمنين فى توادهم وتراحمهم مثل الجسد إذا

---

(١) السابق ص١٣٤.

(٢) السابق ص٨.

(٣) السابق ص١٢٩/١٤٠/٢٨٣/٣٥٠-٣٥٢/٤٠٦.

(٤) السابق، الطبعة المصورة للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٢. دراسة مصطفى لبيب عبد الغنى ص٧-٣٠.

(٥) السابق ص٢.

(٦) السابق ص٨.

اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"، و"المؤمن أخو المؤمن يكف عنه ضيقته ويحوطه من وراءه"، و"أن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليمطه عنه"، و"لا يحب يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه"، و"ليس منا من يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا"، فللناس منازلهم. وأسوء شيء بخس الناس أشياءهم، "بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم"، و"كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه"[1].

ويعطى الطهطاوى بعض الحجج النقلية على التمدن، وأن الإنسان مدنى بالطبع مثل ﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾. والمجتمع المدنى بمصطلح العصر قائم بذاته. له مقوماته الداخلية مثل الصدقة الجارية والعلم النافع والذرية الصالحة عن طريق التربية، "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له". وهى مؤسسات المجتمع المدنى، الوقف، ودور العلم، وتربية المواطنين. والترابط الاجتماعى أساس المجتمع المدنى ﴿رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم. تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا﴾. و"الله فى عون العبد ما دام العبد فى عون أخيه". فالترابط الاجتماعى بين الناس أساسه الاتصال بالله. فالبعد الأفقى تعبير عن البعد الرأسى. والبعد الرأسى يتجلى فى البعد الأفقى. وبتعبير الفقهاء، العبادات أساس المعاملات. والاتصال بالله يمنع عن الانكباب المستمر على البيع والتجارة ﴿فى بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال. رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله﴾[2].

والمجتمع المدنى ليس جوهرا ثابتا بل هو ظاهرة حية تقوم وتنهار. وينهار المجتمع المدنى بأربعة رذائل: جحود العين، وقسوة القلب، وطول الأمل، والحرص على الدنيا أى الجهل، والتعصب، والشراهة، والتكالب على المال، "أربعة من الشقاوة،

---

(١) السابق ص١٠٠-١٠١.

(٢) السابق ص٢٨/٣١/٣٩/٤١.

جحود العين، وقسوة القلب، وطول الأمل، والحرص على الدنيا"[1]. ويدعم ذلك كثير من أقوال الشعراء خاصة أبي العتاهية. كما أيده الأدباء بحديثهم عن نوادر البخلاء.

وقد حذر القرآن من ذلك ﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾. كما نقد البخل والبخلاء ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل﴾. وقد نقده أيضا الشعراء مثل الشيخ شمس الدين المزين والحمدونى وابن بسام[2].

ويستشهد الطهطاوى بالآيات القرآنية لإثبات الجانبين المعنوى والمادى فى التمدن والرقى والمنافع العمومية. إذ تشير الآيات إلى الجانب المادى مثل ﴿وما جعلناهم جسدا لا يأكلون الطعام وما كانوا خالدين﴾. ثم ركز أكثر على الجانب المعنوى مثل هداية الله ﴿ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى﴾، وباطن الحياة دون ظاهرها ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا﴾. وهو الذى يقدر الأقوات والأرزاق ﴿وقدر فيها أقواتها فى أربعة أيام سواء للسائلين﴾. والحق مستقل عن أهواء البشر. وهو أساس ميزان السموات والأرض ﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن﴾. والله هو الذى يغنى ويقنى ﴿وأنه أغنى وأقنى﴾ إشارة إلى الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة[3]. كما يستشهد بالآيات القرآنية فى إثبات الجانبين الأخلاقى والاقتصادى للتمدن مثل ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾. وهو منهج اقتصادى فى الإنفاق بين التبذير والتقطير[4]. لذلك ينقد القرآن الحب الشديد للمال ﴿وإنه لحب الخير لشديد﴾. ويشير القرآن إلى المال بالخير ﴿فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا﴾، ﴿إنى أراكم بخير﴾. وذم القرآن جمع المال ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾. ويوصى القرآن بالاعتدال ﴿والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾.

---

(١) السابق ص٣٣-٣٦.

(٢) السابق ص٣٦-٣٩.

(٣) السابق ص١٩-٢٠.

(٤) السابق ص٢٤/٢٩.

ويستنبط الطهطاوى مقومات المجتمع ومكونات التمدن من حديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"[1]. فالرزق يأتى من أجل الضعفاء "وهل تنصرون وترزقون إلا بضعفائكم". الله يرزق الأغنياء لرزق الضعفاء. ومن قطع رزق الضعفاء قطع الله عنه رزق الأغنياء "من تسبب فى قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه"[2]. لقد كان ذلك سنة لدى ملوك الإسلام حتى محمد على، "ونسأل الله تعالى أن يديم العز والنصر لمن يريد الخير العميم لمصر". ويستحسن إعانة أهل اليسار لأولى الأمر على فعل الخير لتكثير الأعمال الخيرية مثل بناء المستشفيات للمرضى والزمنى والعاجزين وملاجئ للأيتام والمشردين ودور للمسنين والعميان والبلد والمجانين وأرباب العاهات والقاعدين، وتأسيس محلات تجارية غير ربحية لتشغيل العاطلين، وإنشاء المدارس والتكايا والرباطات مما لا يستطيع إنشاءه واحد القيام به. فيد الله مع الجماعة. وتقام جمعيات تعاونية خيرية تقوم على المشاركة خاصة لتوزيع المياه فى السبل والصهاريج. ويمكن توسيع أروقة الأزهر لطلاب العلم من كل المذاهب الفقهية. وكما قال الرسول "لا يزيد فى العمر إلا البر، ولا يرد القدر إلا الدعاء". والصدقة تعطى للمستحقين لها، المحتاجين والفقراء والعاجزين والمتقاعدين وأهل الضرورات من أهل الديار أو من الغرباء. وهو ما فرضه الإسلام من أوجه الصرف من بيت المال.

ويستنبط الطهطاوى نفس المدخل الاقتصادى من الحديث مثل "إن حساب أهل الدنيا هذا المال". ويوحى بالاعتدال "إن الله يحب الرفق فى الأمر كله". والمال ليس للاكتناز بل للصرف على الأقربين "ذاك مال رابح وإنى أرى أن تجعلها فى الأقربين"[3].

وبعد الصدقة الجارية يأتى العلم. وهو العلم النافع الذى علمه الله للإنسان والذى لم يكن يعلمه. وهى حكمة الحكماء وشعر الشعراء، علم الدنيا والآخرة

---

(١) السابق ص٣١.

(٢) السابق ص٤١-٤٤.

(٣) السابق ص٢٧/٢٩.

﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا﴾. ولا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وهو علم قليل إذا ما قيس بالعلم الإلهى. وأفضل العلوم العلوم الشرعية أولا، وهى العلوم المقصودة بحديث "العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة". وعلماؤها خير العلماء "خيار أمتى علماؤها وخيار علماؤها فقهاؤها". وهى العلوم المطلوب التفقه فيها "التفقه فى الدين حق على كل مسلم. ألا فتعلموا وعلموا وتفقهوا، ولا تموتوا جهالا"[1].

وللعلوم الشرعية الأولوية على العلوم العقلية إلا عند بعض المتهاونين بالدين فيجعلون الأولوية للعلوم العقلية على العلوم الشرعية. وهنا يبدو الطهطاوى أشعريا قحا. فالنقل أساس العقل. وحجة العقليين استثقال ما جاء به الشرع. مع أن العقل قد يختلط بالهوى، ويؤدى إلى تضارب المصالح مما يتطلب شريعة تحكم بين الناس، وتفرق بين الحلال والحرام، وتنظم أمور المعاش.

والعلوم العقلية أربعة. علم له أصل وفرع، وعلم له أصل ولا فرع له، وعلم له فرع ولا أصل له، وعلم لا أصل له ولا فرع. والعلم الذى له أصل وفرع هو علم الحساب والعلوم الرياضية التى لا يختلف عليها أحد من الناس. والعلم الذى له فرع ولا أصل له الطب لأنه مبنى على التجارب. والعلم الذى له أصل ولا فرع له مثل علم النجوم. فالنجوم حقيقة وأثر ظاهرى ولكن لا ينبنى عليه علم آخر مثل التنجيم. والعلم الذى لا أصل له ولا فرع هى العلوم السوفسطائية والمغالطات والجدليات وهى علوم فاسدة لا فى الدين ولا فى الفلسفة.

ولا تعنى العلوم الشرعية استبعاد العلوم العقلية. إذ ترتبط بها علوم القرآن وعلوم الفقه وعلوم الحديث كما قرر الشافعى. ومن تعلم الحساب جزل رأيه، ومن تعلم العربية رق طبعه. فالعلوم اللغوية والعلوم الرياضية جزء من العلوم الشرعية ﴿هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب﴾. كما يعتمد الشرع على الرؤية "صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته فإن غم عليكم فاقدروا له".

---

(١) السابق ص٤٩-٥٩.

وترتبط بالعلوم الشرعية علوم ثمانية أخرى علم التفسير ومعه علم القراءات والتجويد، وعلم الحديث دراية ورواية، وعلم الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم النحو ومعه الصرف، وعلم المعانى والبيان ومعه البديع والعروض، وعلم التصوف دون ذكر علم أصول الفقه ولا علوم الحكمة.

ومعها تأتى الفنون والصناعات أى العلوم العملية وعليها مدار انتظام الممالك وأحوال المعاش. وهى من فروض الكفاية وليس فروض العين كالعلوم الشرعية. أما صناعة الخط أو فن الكتابة فهو من العلوم الشريفة النافعة. بها يتم تقييد العلوم. فقد علم الله بالقلم. وأوصى الرسول بالكتابة "قيدوا العلم بالكتابة". وقد بدأ العرب بحفظ الشعر قبل التدوين قبل أن يدخل إليها النبى إسماعيل فن الكتابة.

لذلك قد يدخل ضمن العلم النافع فى رواية أخرى للحديث عشرة علوم أخرى مثل غرس النخل ووراثة المصحف، والرباط فى الثغر، وحفر البئر، وإجراء النهر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله، وتعليم القرآن. جمعت بين العلوم الشرعية والصناعات. وهو أيضا ما لاحظه بعض الشعراء مثل السيوطى.

ويدخل فى العلم النافع أثره وسنته التى يسنها العلماء ولمن يأتى بعدهم "من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة". والاجتهاد فى تحصيل العلم ضرورى وكما نظم الزمخشرى فى بعض الأبيات. وتقوم المبادئ الأولى للعلوم على فروعها. والقصد من العلم منفعة الناس وليس التكسب أو التجمل به وكما نظم زهير شعرا. والتواضع من سمات العلماء. واللفظ الجلى أفضل من اللفظ الخفى. والوضوح أفضل من الغموض.

والولد الصالح لتعمير الدنيا عن طريق تكثير النوع وزيادة العمل وتربية النشء على صحوة الضمير. فإن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد، ودواؤها قراءة القرآن.

ففى القرآن أخبار السابقين، ونبوات القادمين، والحكم بين الناس. ولا فرق بين الذكر والأنثى فى ضرورة التربية.

والذرية عضد وعون وكما لاحظ الفرزدق. وفى الحديث "الولد ريحانة من الجنة". لذلك ينتمى الولد إلى أبيه. وملعون من لا ينتمى إليه، "ملعون ملعون من انتمى إلى غير أبيه أو ادعى غير مواليه". والإنسان وماله للأب، "أنت ومالك لأبيك". والأخ الأكبر كالوالد "حق كبير الأخوة على صغيرهم كحق الوالد على ولده". وببر الوالد والديه. وقد أفاض الشعراء فى ذلك.

ولا يجوز تعليم الصبيان والمجانين فى المساجد كما تنص على ذلك كتب الحسبة لحرمة المسجد، "جنبوا مساجدنا صبيانكم ومجانينكم وشركاءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم". وتعليم الأولاد الصلاة من الصغر "مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهن عليها لعشر"، مع أن الضرب ليس من أساليب التربية الحديثة[1].

ويستطرد الطهطاوى فى بيان أطوار نمو الطفل. فأول قوة تظهر فيه الغذاء ثم التحرك، ثم التخيل، ثم التمييز بين الأفعال وطلب الكمال فيصبح عاقلا. وهى مادة مستقاة من كتب القدماء الصحيحة والمنتحلة فى تربية الأحداث والصبيان. ثم تظهر الانفعالات كالخوف والحياء. والنفس مستعدة للتأديب والكرامة والمدح للأفعال الفاضلة مثل إيثار الغير على النفس. وترجع أهمية آداب المطاعم إلى أن عادات الطعام والشراب هى سبب الصحة والمرض. فالمعدة بيت الداء. ويتعلم الصبى الآداب الاجتماعية مثل قلة الكلام والقدرة على السماع من العلماء والشيوخ. وأحوج الصبيان إلى التأديب أولاد الأغنياء والطبقات الراقية. ومن عناصر التربية اللعب الجميل ورعاية صحة البدن. والفقراء أسهل فى التربية والتعلم من الأغنياء. وكان الطهطاوى قد أنشد منظومة فى تربية الأطفال

---

(١) السابق ص٥٩-٧٩.

فـى كتابـه "تقريـب الأمثـال فـى تأديـب الأطفـال". ولـدى كـل إنسـان اسـتعداد لفضيلة ما[1].

٤ـ المنافع العمومية.

و"المنـافع العموميـة" مفهـوم رئيسـى فـى "منـاهج الألبـاب". وهـو مـا يعـادل المصـالح العامـة بلغـة العصـر أو المصـالح المرسـلة فـى الفقـه المـالكى. ويسـميها الطهطاوى أحيانا "المنفعة الشرعية" مثل القرض والعارية والهبة والصدقة والوقف. وقد تختلف المنفعة الشرعية عن المنفعة السياسية الخالصة. ومن ثم تحتاج الشريعة إلى تأويل حتى تتفق مع المنفعة السياسية وحتى تصبح منفعة سياسية شرعية أى اكتساب المال من غير مهانة. تحقيق المنافع العمومية هو شرط الرقى والتمدن والعمران[2]. وهى التى تحقق للوطن التمدن.

ويخصص الطهطاوى للمنافع العمومية من حيث هى مواد الباب الأول كله، وهو أطول الأبواب[3]. ويبين فى الفصل الأول وهو أطول الفصول ما تطلق عليه المنافع العمومية من حيث هى مواد، وأنها دالة على التمدن والعمران[4]. وقد قام الفصل كله على محاولة لتنظير حديث "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"، أى الاقتصاد، والعلم، والتربية[5]. كما يخصص الباب الثانى كله أيضا لتقسيم المنافع العمومية إلى الزراعة والصناعة والتجارة[6]. والمصطلح ربما منقول من اللغة الفرنسية نقلا حرا، لفظا بعبارة وهو لفظ "اندوستريا" الذى يعنى الصناعة. وعند الطهطاوى يعنى التقدم فى البراعة والمهارة، والقدرة على تحويل المواد الأولية إلى مواد مصنعة ينتفع بها. فأول

---

(١) السابق ص٧٦-٧٨.

(٢) السابق ص٥.

(٣) السابق ص٢٣-١٢٨.

(٤) السابق ص٢٣-٧٩.

(٥) السابق ص٣١/٤٧/٤٩.

(٦) السابق ص١٢٩-١٦٩.

تعريف للمنافع العمومية هو المعنى العرفى الصناعى[1].

والمنافع العمومية بهذا المعنى العرفى الصناعى، الأندوستريا، فضيلة قبل أن تكون صناعة. تتطلب الشجاعة وقوة الجسم والعقل لحفظ الإنسان وتحسين حاله. والفضيلة إما شخصية أو منزلية أو أهلية. وكلها ترجع إلى العدل العمومى والإنصاف المشترك. فالاقتصاد فضيلة. وقد اتفقت الأخلاق والعوائد والشرائع على مكارم الأخلاق مثل حديث "لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه". وبالصناعة والإنتاج تنشأ الحاجة إلى التجارة الخارجية كما هو الحال فى الدول الأوروبية خاصة إنجلترا. وتتطلب الصناعة المواد الأولية كالقطن والصوف والحديد ثم الآلات والأدوات التى يحتاج إليها فى التصنيع ثم أجرة الأعمال ومكافأة العمال. تقوم الصناعة على محاسبات دقيقة بحسب نظم الحكومات ورصد الميزانيات.

وتنقسم المنافع العمومية إلى زراعة وصناعة وتجارة وثروة حيوانية[2]. ويمكن إدخال تنمية الحيوانات مع الزراعة. والإمارة هى القوة المدبرة لهذه المنافع. وأفضلها الزراعة لأنها أقرب إلى التوكل على الله. ويتعدى نفعها إلى الطيور والبهائم. وفى الحديث "لا يغرس مسلم غرسا ولا يزرع زرعا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلا كانت له صدقة يوم القيامة".

وقد وصف القرآن الزراعة عندما وصف نزول الماء إلى الأرض فتهتز وتنبت من كل زوج بهيج، وتنبت فى الأرض زرع مختلف ألوانه وجنات وبساتين من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان. وأنشأ الله فى الأرض جنات غير معروشات على ساق، وأنبت الزيتون والحب والفاكهة. كما ضرب المثل بالزراعة للإنجيل وخصوبة القلب. فالله هو الذى يحيى الأرض بعد موتها بعد نزول الماء عليها. الله هو الزارع والحارث والموقد للنار وهو الذى فرش الأرض ومهدها، وخلق فيها من كل زوجين اثنين. الزراعة عمل فى الأرض ولكن بفعل الله طبقا لنظرية الكسب الأشعرية فالشغل

---

(١) وهو موضوع الفصل الأول ص١٢٩-١٣٥.

(٢) السابق ص٢٤/٦٠.

هو الأساس، والأرض هى الموقع الأول للشغل. وهى نظرية الفيزيوقراطيين الشهيرة قبل مرحلة التصنيع[1].

والعمل هو القوة الأولية فى إبراز المنافع الأصلية فى الزراعة أو الصناعة أو التجارة[2]. لذلك كثرت الأحاديث عن العمل ضد البطالة، وعن الكسب ضد الكسل مثل حديث "اللهم إنى أعوذ بك من الهم والحزن، واعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال". وفى رواية أخرى "من الفقر والعيلة". فالعمل مصدر الرزق، "كسب اليد أمان من الفقر". والله يحب العبد المحترف. "إن الله يحب العبد المحترف، ويكره الصحيح الفارغ".

والعمل هو أساس قوة الملة ونفع الأوطان وعمار البلدان[3]. وهو مصدر الغنى والأموال. وهو نوعان منتج وغير منتج أى مستقلة أو غير مستقلة[4]. صحيح أن الأفعال كلها لله وكسبا للعباد طبقا للموروث الأشعرى، فالله هو الذى شق الأرض. وأنبت فيها الحب والعنب والقصب والزيتون والنخل والحدائق والبساتين والفاكهة. ومع ذلك فالأعمال قسمان: منتج وغير منتج. الأول تزيد قيمة مورده بالربح، والثانى عكسه. كذلك العمال صنفان: مكتسبة ومرتزقة. والعمل المنتج قد يكون زراعيا أم صناعيا فى حين أن العمل غير المنتج هو الخدمة. وهو الفرق بين عمل العامل وشغل الخادم. وهى نفس تفرقة ابن خلدون بين الزراعة والصناعة من جانب والتجارة من جانب آخر. الأولى إنتاج، والثانية خدمات. والوظائف الحكومية بما فى ذلك وظيفة الإمارة غير منتجة. وأعمال الأدباء والشعراء والفنانين والمغنين والمنشدين والمصارعين بهذا المعنى غير منتجة. يأخذ العامل المنتج أجره من الربح. أما العامل غير المنتج فيأخذ أجره من أصل رأس المال. وتقدر العوائد على قدر الميسرة. ففى الحديث "ماعظمت نعمة الله على عبد إلا عظمت مؤنة الناس

---

(١) السابق ص٢٤-٦٠.

(٢) هذا هو الفصل الثانى من باب المنافع العمومية ص٨٠-١٠١.

(٣) "فمدار تأسيس قوة الملة والدولة ونفع الأوطان وعمار البلدان على العمل"، السابق ص٧٩.

(٤) وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الأول، السابق ص١٠٢-١١١.

عليه". فمن لم يتحمل تلك المؤنة فقد عرض تلك النعمة للزوال. وأيضا "إن لله أقواما اختصهم بالنعم لمنافع العباد يقرهم فيها ما بذلوها. فإذا منعوها نزعها منهم وحولها إلى غيرهم".

والعمل هو مصدر الكسب. ومع ذلك تظل الملكية للمنافع العمومية عامة طبقا لحديث "الناس شركاء فى ثلاثة: الماء والكلأ والنار". فلا يجوز لأحد تحجرها ولا الإمام إقطاعها. والمملكة المتسعة الأراضى القابلة للزراعة اتساعا يزيد عن حاجتها ليس فيها حق الملكية. لا تجوز الملكية فى الأراضى الشاسعة، وهو تكليف الأفراد بما لا يطيقون. ولا الأراضى الضيقة تخفيفا للمنافع العمومية، ومنعا للتناحر والتشاجر والتنابذ. ويجوز ملكية الأرض ممن أحيا مواتها. فالعمل مصدر الكسب ومصدر الملكية. وكلما ازداد العمل ازداد الكسب. أما طائفة الملاك فهم دون أهل الحرفة الزراعية. يقتنون الأرض ولا يعملون فيها. يحتكرون الأعمال الزراعية التى تستدعيها الفلاحة كالحدادة والنجارة أو بلغة العصر الصناعات التحويلية. ولا يعطى مالك الأرض للفلاح إلا النذر اليسير من نتاج عمله حتى يظل فائض القيمة له دون الإحالة إلى الاشتراكيين أو إلى ماركس. ويدافع الطهطاوى عن عدة مبادىء اشتراكية مثل "من يزرع يحصد". وهو مطابق لحديث الرسول "الزرع للزارع". ويمكن الاستعانة فى كل صنعة بصالحى أهلها طبقا لحديث "استعينوا على كل صنعة بصالحى أهلها"[1].

فالملكية أصل البلاء ومصدر التنازع والخلاف. وقد أوصى الرسول " لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده". والتقوى فى القلب. "بحسب إمرىء من الشر أن يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه". وفى رواية أخرى "ولا يسم على سومه، ولا يخطب على خطبته ". وهى أيضا تجربة الشعراء. وقد ذكر الله

---

(١) السابق ص٨٥/٨٧/٩١-٩٥.

المؤمنين بنعمته، تألف القلوب بعد العداوة ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا﴾، وأيضا ﴿لو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم﴾، وأيضا ﴿هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم﴾[1].

والإنسان بالفطرة كاره للعمل والتكليف، ومطبوع على السرعة والكسل. كما أن الأغنياء يحبون التمتع بالثروة دون الكد والسعى. ويخصص الطهطاوى فصلا بأكمله "فى مدح السعى والعمل وذم البطالة والكسل"[2]. وقد مدح القرآن عمل داود وصنعته ﴿وعلمناه صنعة لبوس لكم﴾. والعمل قوة، وزيادة العمل زيادة فى القوة ﴿ويزدكم قوة﴾. وأفضل الأعمال أدومها طبقا لحديث "أفضل العمل أدومه وإن قل". والعمل مصدر الرزق "جعل رزقى تحت ظل رحمى". كما أن الله يحب العبد المحترف "إن الله يحب العبد المحترف ويرفض الصحيح الفارغ". ومن عمل ليكسب قوت يومه بالحلال أصبح مغفورا له، "من بات كالا فى طلب الحلال أصبح مغفورا له". وقد مدح الصحابة العمل وذموا الكسل. وكان الصوفية والمتكلمون والفلاسفة والفقهاء يعيشون من كدهم وعرقهم مثل إبراهيم بن أدهم الذى بالرغم من زهده كان يسعى ويرعى ويكرى ويحفظ البساتين والمزارع ويحصد بالنهار. وهو ما أكده الشعراء أيضا.

وقد نشأ لعب النرد من الفراغ. وأول من وضع النرد هو أردشير بن بابك أول ملوك الفرس ناسبا الفعل كله للقضاء والقدر. وناقضه الحكيم صصة بوضع لعبة الشطرنج لنفى القدر وإثبات أن الإنسان قادر بسعيه واجتهاده على بلوغ الكمال. وهو نفس الدافع لوضع الطب لإثبات أن الإنسان قادر على السيطرة على المرض بالوقاية والعلاج دون الاكتفاء بالطب الإلهى أو بالطب النبوى. كما وضع سيبويه قواعد علم النحو والخليل بن أحمد قواعد علم العروض. وفى الطبقات الاجتماعية تأتى طبقة العاطلين فى أدنى السلم الاجتماعى. وهم الذين يعيشون عالة على غيرهم.

---

(١) السابق ص٩٦-١٠١.

(٢) الباب الأول، الفصل الرابع، السابق ص١١٣-١٣٨.

وتاريخ مصر يدل على الإقدام على الأعمال الجليلة مثل بناء الأهرامات والمسلات والمعابد والتماثيل، نفورا من الكسل والفتور، وتصوير الكسول مع الكلاب، حزينا مكتئبا مطأطأ الرأس معقود اليدين وبجانبه هدم وكسر لبيان أنه لا يقوم بدوره فى تعمير العالم أو على شكل إمرأة شعثاء غبراء وسط الرمال أو تعيش فى نسيج العنكبوت الواهى. وذكر لافونتين من ضمن حكاياته حكاية عن الصرار والنمة كصور للكسل والجهد. ويشهد التاريخ المصرى والتاريخ الإسلامى بجد المصريين واجتهاد المسلمين فى العلوم والمعارف قبل المدنية الغربية الحديثة. واستأنف الغربيون هذا النشاط فى الكشوف الجغرافية كما فعل سير صامويل بيكر فى اكتشافاته فى أفريقيا، وأدرك أهمية قناة السويس للربط بين أوروبا وأفريقيا وآسيا، وقناة هندوراس وهى قناة بنما بين الأمريكتين الشمالية والجنوبية، وأهمية السكة الحديد لأمريكا الشمالية الشاسعة. لذلك سمى العصر كله عصر المدنية.

وتختلف المنافع العمومية باختلاف أحوال الناس وتغير العادات وظروف كل عصر. فلمصر منافعها العمومية فى الوقت الحالى وان اتفقت المقاصد عبر الأزمان والعصور[1].

وتتوقف المنافع العمومية فى نهاية الأمر على الإمارة أكثر مما تتوقف على الزراعة والصناعة والتجارة. وتتلخص الإمارة فى "إسعاد الحاكم للبلاد والعباد"[2]. ويكون ذلك عن طريق تأسيس شورى مجلس النواب أى الحكم الديمقراطى. ثم سرعان ما يترك الطهطاوى هذا المستوى السياسى ويعود إلى المستوى المادى للثرة الحيوانية وتبصير أهل مصر بنفق المواشى بالوباء والتندر فى ذلك فى التعزية بثور أبيض. ثم يترك الثروة الحيوانية إلى الصناعة ليبين أن صرف الهمة إلى الصنائع فى أى بلد يقطع عرق الفتنة والشرور فيها. ثم يبين أن الاختراعات الجديدة كان لها نظائر فى الأزمان القديمة تقوم مقامها من بعض الوجوه. ومن مستلزمات الحكم وجود البريد منذ عهد الأكاسرة والقياصرة حتى

(١) السابق ص٢١-٢٢.

(٢) الفصل الرابع، السابق ص٣٢٣-٣٤٧.

ملوك الإسلام. واستمر فى العصر الحديث حتى عصر محمد على الذى كان يرسل البريد من القلعة إلى جميع ولاياتها. وقد قام الحمام الزاجل بحمل الرسائل. واستعمله نور الدين بالموصل. وكان لها مراكز بالديار المصرية. وقد أنشد الشعراء فيه الكثير من باب تأدية الأمانات إلى أهلها. ثم يصف مراكز "هجن الثلج" نقلا من الشام إلى مصر. وكان بمصر مناور لمعرفة الأخبار لرفع النار فى الليل والدخان فى النهار للتنبيه على غارات العدو. وتحرق المراعى والمخصبات التى يأتى من جهتها العدو منعا لإغارته على الديار المصرية. ثم ينتقل إلى مدح الغنى اعتمادا على القرآن والحديث مثل ﴿ووجدك عائلا فأغنى﴾. لذلك تنتج الحكومة المصرية ثروات لإسعاف الأهالى فى الأحوال الضرورية. مصر فى النهاية هى كوكب المشرق كما وصفها حافظ إبراهيم فيما بعد. ويعود الطهطاوى إلى عنوان الفصل ويقسم السياسة خمسة أقسام: السياسة النبوية وهى من اختصاص الله، والسياسة الملوكية وهى حفظ الشريعة وإحياء السنة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، والسياسة العامة وهى الرياسة مثل رياسة الأمراء وقواد الجيش، والسياسة المنزلية، سياسة الرجل داخل بيته، والسياسة الذاتية، سياسة المرء لنفسه. ويمدح حب المعالى وعدم الاقتناع بالدون. ويظل الطهطاوى ينتقل من موضوع إلى موضوع حتى النهاية. فيؤول الأسماء الخمسة المعروفة فى اللغة ويختار "ذو مال" باعتبار أهمية المال بعد التأكيد على أهمية التراحم والترابط الاجتماعى فى "أبوك، أخوك، حموك"، وعلى الفصاحة والبيان فى "فوك". ثم يبين أن مطمح نظر مصر التمدن بالأعمال الرابحة. وعندما يشعر بأشعريته يصرح بأن تعاطى الأسباب لا ينافى التوكل ولا ينافى القضاء والقدر معتمدا على حديث "تداووا فإن الذى أنزل الداء أنزل الدواء، وما من داء إلا له دواء" و "الدواء من القدر". وينتهى الطهطاوى نهاية أسطورية وهو أنه كان عند الإسكندر صورة مثمنة الشكل مكتوب على أضلاعها المسائل السياسية الحكمية وهى الحكمة المنسوبة إلى أرسطو أو إلى كسرى أنو شروان، "هذا العالم سياج بستانه الدولة، والدولة سلطان يحفظها السنة، والسنة شريعة يحوطها الملك، والملك راع يعضده الجند، والجند أعوان

يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية خدام يتعبدهم العدل، والعدل مألوف وبه صلاح العالم". ثم يعود الطهطاوى فى النهاية إلى رأس الموضوع "إسعاد الحاكم للبلاد والعباد". ويصرح بأن السعى فى أداء الحقوق الوطنية منحة إلهية يمنحها الله سبحانه. وقد كان السلف الصالح يدعون لصلاح ولى الأمر لأن فى صلاحه صلاح المسلمين.

والإمارة تقتضى العدل والصدق والوفاء بالوعد ومجاراة النفس على أفضل أحوالها، "من عامل الناس فلم يظلمهم، وصدقهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت إخوته، وحرمت غيبته". كما تقتضى التوجه إلى أعالى الأمور وليس إلى سفاسفها، "إن الله تعالى يحب معالى الأمور ويكره سفاسفها"[1]. وقد قال أنو شروان شيئا مشابها وسماه المروءة.

٥ـ الدولة التاريخية.

ليست مصر فقط هى الوطن أو المنافع العمومية بل هى أيضا الموقع التاريخى وامتدادها واستمراريتها فى الزمان. فنشأت شخصية مصر وعوائد المصريين من تراكم التجارب والخبرات. نشأ فيها التمدن والعمران. وفيها نشأت الأديان وعقيدة التوحيد وتهذيب الأخلاق، وفجر الضمير، نظرا لما يقوم به الدين من رقابة على النفوس وصلاح الدنيا واستقامتها، وإقامة العدل والإحسان وعمارة البلاد وسلطان الأرض. وفيها تحققت المنافع العمومية التى تعود بالثروة والغنى وتحسن الحال. ونشأ العمران ابتداء من الفلاحة. ثم توسعت دائرة العمران بالأسفار والسياحة فنشأت التجارة. فالتمدن قسمان، معنوى من الدين والآداب والأخلاق، ومادى من المنافع العمومية والرقى والتمدن والعمران من زراعة وتجارة وصناعة على الرغم من اختلاف أغراض كل منها حتى لقد ظن الحكماء أن هذه الصنائع مضادة للأخلاق والآداب كما هو معروف من نقد ابن خلدون للتجارة وأخلاق التجار[2].

---

(١) وهو مثل ما قاله ليبنتز "أن العظيم أقل تكلفة من التافه" Le suplime coûte moins chère que le frivole.
(٢) السابق ص٩/٧.

ومصر هى أيضا الجغرافيا، الموقع المتوسط بين الشرق والغرب، وبين أسيا وأفريقيا، وبين الشمال والجنوب، منفتحة على سواحل الشام وعلى أحراش السودان. وهى فتوحات محمد على الحديثة توسيعا لرقعة مصر وأمنها القومى[١].

ويفصل الطهطاوى المنافع العمومية فى الأزمان القديمة وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شىء[٢]. فالأرض الخصبة كانت رأس مال المزارع. وإذا كانت لمالك الأرض فإنه يستعبد المزارعين لفلاحتها. فهم جزء من ملكية الأرض مع الحيوانات والآلات. وإن كان حرا فله أجر عمله، ويظل يعيش فى إقطاع السيد. وكانت الصناعات مقصورة على الضروريات، ويقوم بها الأرقاء أيضا. فكانوا يصنعون ما تدعوا إليه الحاجة. وكان يتم استيرادها أحيانا من الممالك الأجنبية إذ كانت أفضل تصنيعا. وكانت النظم الاقتصادية لا تحتاج إلى كثير من المصارف خاصة فى أوقات السلم. وفى أوقات الحرب، مثل الحرب بين روما وقرطاجنة، بدأ تنظيم العطايا للجنود من إعانات الأهالى بما فى ذلك بعض المصنوعات.

وتتقدم المنافع العمومية بما يسميه الطهطاوى الأسفار والسياحات أى انتشار الأمم خارج أوطانها، وتوسيع رقعتها لزيادة مواردها، وفتح أسواقها دون أن يكون لديه مفهوم الاستعمار. ويروج لتبريراته فى القرن التاسع عشر. وهذا هو السبب فى فتح دولة الإنكليز بلاد الهند كى تتسع تجارتها. وهو ما فعلته أيضا بعض الدول الأوروبية. وهى الدول التى تميل إلى الجد والكد والكدح فى تحصيل المعالى والأموال والترقى وكسب المجد. ويتم لها كذلك بالسياحة والإقدام على ركوب الأخطار لنيل الأمانى وبلوغ الأوطار[٣].

وهو ما فعله العرب أيضا لفضلهم على غيرهم بالتواتر فى أغلب الخصال الحميدة. فالعرب أكثر الأمم شجاعة ومروءة وشهامة. ولسانهم أتم الألسنة وتمييزا

---

(١) السابق ص١٨.

(٢) الباب الثانى، الفصل الثانى، السابق ص١٣٥-١٤٦.

(٣) الباب الثانى، الفصل الثالث: فى أن الأسفار والسياحات مما يعين على تقدم المنافع العمومية، السابق ص١٤٦-١٥٩.

بين المعانى. برعوا فى العلوم الرياضية. وفى الحديث "إذا زلت العرب زل الإسلام" . وفتحوا البلاد ونشروا الإسلام وأقاموا المدنية وأسسوا النظم. والشواهد على ذلك كثيرة فى مأرب وحضارة سبأ التى أشار إليها القرآن ﴿لقد كان لسبأ فى مساكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور﴾. ثم انهارت الحضارة بعد ذلك ﴿فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم﴾. فقصص القرآن يثبت قيام الحضارات وسقوطها، قيامها فى ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التى باركنا فيها قرى ظاهرة﴾، وسقوطها فى ﴿ومزقناهم كل ممزق﴾. ولقد تاجر الرسول لخديجة وعظم ربحها. وهذه هى الحكمة فى رعى الأنبياء الغنم تعويدا له على السياحة وإدارة شئون الأمم. وقد سافر موسى إلى مدين وعاون النساء وتزوج إحداهن بعد خطبتها من شعيب فى مقابل استئجاره ثمان سنين. ويفصل الطهطاوى ذلك إسلاميا عن طريق الآيات القرآنية والتى تتحدث عن رحلتى الشتاء والصيف والتعود عليهما وطبقا لدعوة إبراهيم ﴿رب اجعل هذا البلد آمنا وارزق أهله من الثمرات﴾.

ويفصل الطهطاوى هذه السياحة والأسفار عند الصوريين وسكان سواحل بر الشام وبراعتهم فى التجارة والعلوم البحرية[1]. فالضرورة هى الأصل. لجأتهم إلى ركوب البحار والتجارة بالأخشاب. وهم الفينيقيون (الفنيكيون). فالحركة بركة وكما أنشد الشافعى[2]. وقد سبقوا الغرب الحديث فى اكتشاف "عشم الخير" أى رأس الرجاء الصالح. وهم أول من اكتشف الصباغة باللون الأحمر الأرجوانى. وهم أول من اخترعوا حروف الهجاء المستخرجة منها الحروف الإفرنجية خاصة اليونانية بالهام ربانى. فالكتابة من ضمن الفضائل الأولية. وقد كتب ابن الرومى رسالة فى تقديم القلم على السيف[3].

---

(١) الباب الثانى، الفصل الرابع ص١٥٩-١٦٩.

(٢) تغرب عن الأوطان فى طلب العلا ∴ وسافر ففى الأسفار خمس فوائد
تفرج هم، واكتساب معيشة ∴ وعلم وآداب، وصحبة ماجد
السابق ص١٦٠.

(٣) وهو ما قاله نابليون بعد "نداءات إلى الأمة الألمانية" لفشته، "لقد هزم القلم السيف" على عكس ما قيل فى الشعر العربى:
السيف أصدق إنباء من الكتب ∴ فى حده الحد بين الجد واللعب

وقد سبق العرب الإفرنج فى وضع أسس علم الفلك للمساعدة فى السير ليلا وكما وصف القرآن ﴿وبالنجم هم يهتدون﴾. كما سخر الله الأرض والبحر للسياحة ﴿وهو الذى سخر البحر﴾. واخترع العرب البوصلة (الإبرة) ضمن المنافع العمومية قبل الأمم الأخرى فى تجارتهم مع الهند. وفى عصر الخلافة عقدوا معاهدات مع الدول الأوروبية لتنظيم الملاحة فى البحار. كما سبق العرب غيرهم فى صناعة الساعات لحساب الوقت وتقدير عدد السنين. وقد اشتملت كتب الفقه القديمة بعض المنافع العمومية فى المعاملات الشرعية مثل الأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح. وقد استفادت منها المعاملات الأوروبية عبر مخالطات تجار الغرب مع أهل الشرق مما استدعى إقامة المحاكم المختلطة.

ثم يطبق الطهطاوى أقسام المنافع العمومية فى الأزمان الأولية على مصر المحمية، وأنها كانت من التمدن والتقدم بمكانة علية[1]. فقد تقدمت مصر واغتنت فى عدة أزمان سابقة وأدوار متناسقة، وحازت على المنافع العمومية بوجه إجمالى[2]. وقد تقدمت مصر فى المنافع العمومية أكثر مما تقدمت البلاد الأخرى المطلة على سواحل البحار. وجريان النيل من جنوبها إلى شمالها من أقوى الأسباب فى هذا التقدم وكما تدل على ذلك آثار مدينة طيبة (طيوه). بل لقد امتدت آثار مصر إلى سواحل أوروبا. ويدل على ذلك اكتشاف أعمدة مصرية بمعبد قديم فى نابولى. وكانت بابل تنافس مصر. فمصر والعراق أكبر دولتين تاريخيتين فى العصر القديم. وتأسست فى العراق مدينتا بابل ونينوى. ويستطرد الطهطاوى فى تاريخ العراق كمناسبة لجمع المعلومات التاريخية مثل تسلط الملك ننياس وأخذه زمام المملكة من أمه، وتسلط سردينال على العراق وإحراق نفسه ونسائه، ثم دخول أذربيجان والعراق تحت مملكة الفرس. ثم تولية كيروش ملك العجم مملكة العراق.

---

(١) الباب الثالث، السابق ص١٧٠-٢٠٦.

(٢) الفصل الأول ص١٧٠-١٨١.

ثم يصف الطهطاوى ما كانت عليه مدينة منف فى الزمن القديم. ودخلها المأمون وأنشد فى حسنها أبياتا[1].

ومن علامات التمدن ودلائل العظمة ثلاثة أشياء: حسن الإدارة الملكية، والسياسة العسكرية، ومعرفة الألوهية. وقد تملكت مصر هذه العوامل الثلاثة فنهضت وتقدمت منذ قديم الزمان. فقد حسنت الإدارة فى مصر القديمة مما استوجب طاعة الرعية للملوك. وتم توزيع أراضى مصر على طوائف ثلاث: الملك، والكهنة، والجند. وفى السياسة العسكرية كانت مصر كثيرة الجند. يكافأ الشجعان منهم. واخترعت مصر آلة الحراثة، ورتبت مجالس القضاء. وتم توقيع العقاب على المذنبين والفحص عن أوجه التعيش مثل قانون "من أين لك هذا" فى هذا العصر. وكان جهاز الدولة فى غاية التهذيب واستقامة الأخلاق[2].

يؤصل الطهطاوى تاريخ مصر اعتمادا على الايات القرآنية كمصدر للأخبار التاريخية مثل الاستشهاد على تقدم مصر وامتيازها فى المعارف فى الزمن القديم بآية ﴿اجعلنى على خزائن الأرض إنى حفيظ عليم﴾ من قصة يوسف وفرعون[3]. ويبدأ بحسد إخوة يوسف لأخيهم حتى تدبير يوسف لغلال مصر وحفظ الحب فى سنبله. ويدخل فى تفاصيل القصة وليس فقط البداية والنهاية، تعرف يوسف على أخوته، وذهاب البشير بقميص يوسف إلى أبيه، والدرس المستفاد منها ليس فقط أسباب نزولها وهو إخبار اليهود بآل يعقوب وسبب انتقالهم من الشام إلى مصر بل علو درجة مصر وعدل أحكامها وترتيب قوانينها[4].

---

(1) سألت أطلال مصر ∴ عن عين شمس ومنف
فما أصارت جوابا ∴ ولا أجابت بحرف
وفى السكوت جواب ∴ لذى الفطنة يكفى
السابق ص١٧٨.

(2) السابق ص١٧٨-١٨١.

(3) الباب الثالث، الفصل الثانى ص١٨١-١٨٧.

(4) الباب الثالث، الفصل الثانى ص١٨١-١٨٧.

ويشيد الطهطاوى بفتوحات الإسكندر الرومى للديار المصرية وما نتج عنها من اتساع دائرة المنافع العمومية الناتجة عن مقدمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل فى التدبير والسياسة[1]. وسلوك الإسكندر فى البلاد المفتوحة يباين سلوك باقى الفاتحين. لذلك فطن القدماء وجعلوه ذا القرنين المذكور فى القرآن. وجعلوا رسالته نشر التوحيد وإعلاء كلمة الله كما تبدو فى مراسلاته المنتحلة مع أستاذه أرسطو ومع أمه[2]. وقد تحقق للإسكندر تمثل المال والعقل والسعد. ويذكر الطهطاوى تفاصيل عدة عن الإسكندر، تتويجه ملكا للأمم، وتأليف من تحت حكمه من الملل، ونسبه وولاية أبيه، ورتبته العسكرية، والقصد من حرب العجم، وتجميع اليونان للمساعدة، ثم قتل أبى الإسكندر فى عرس ابنته، وتربية أرسطو للإسكندر، وفائدة التاريخ للملوك. ثم توجه الإسكندر لحرب بلاد آسيا بجيش يسير، وفتوحه لبلاد العجم ثم فتحه لمصر. ثم توفى الإسكندر وهو فى ريعان الشباب دون أن يعهد إلى أحد بالسلطة. وترتب على فتوحات الإسكندر مزايا جسيمة للتمدن والمنافع العمومية. وحكم مصر البطالمة. وظهرت مآثر حكم الإسكندر فى عهدهم، ومنها منارة الإسكندرية التى كانت من عجائب الدنيا، ومكتبة الإسكندرية، وتقدم الملاحة والأسفار البحرية فى عهد بطليموس الأول. وامتلأت خزائن مصر بالذخائر. وقد جلب بطليموس الأول اليهود إلى الإسكندرية، وشيد لهم حارة خاصة، حارة اليهود. ثم ضاقت دائرة المنافع العمومية فى الأدوار الأخيرة حتى استيلاء السلطان سليم على مصر دون ذكر حكم العرب لمصر وحكم الفاطميين والإخشيديين والطولونيين والأيوبيين والمماليك. ثم تغلبت الفرنساوية على مصر وانتزعتها من الخلافة قبل أن تعود إليها. ثم خلص محمد على مصر من سيطرة المماليك فحصلت المنافع العمومية بالقوة الوطنية والنخوة الأهلية. وظهرت شعائر الإسلام، وابتهج الناس بدين خير الأنام. فعلاقة أرسطو بالإسكندر مثل علاقة الطهطاوى بمحمد على، وهيجل بفردريك الثانى، المفكر والأمير، الفيلسوف والملك.

---

(١) الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق ص١٩٤-٢٠٦/٣٢٢.

(٢) وهو ما قاله بعض المحدثين عن أثر الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون وبداية مصر الحديثة بها.

ويصب التاريخ الماضى فى التاريخ الحاضر. وتعود المنافع العمومية إلى مصر حسب الإمكان فى عهد محيى مصر "جنتمكان"[1]. ويصعب التمييز بين التاريخ المعاصر لمصر وبين مدح محمد على بانى مصر الحديثة. إذ يتحدث الطهطاوى عن "مناقب جنتمكان محمد الاسم على الشأن وأنه نادرة عصره ومحيى مآثر مصر والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة"[2]. إذ تعلم القراءة والكتابة فى سن الخامسة والأربعين. كان متدينا على حد الاعتدال. يؤثر الفعل على القول. ويتعلم بالتجربة. يقصد التغلب بطريقة العبد وليس عن طريق كسب الأجر. وكان من مأثره تخليص الحرمين الشريفين والأقطار الحجازية من عبد الله بن سعود شيخ الوهابية. فقد أتعب الحجاج بقطع الطرقات. انتصر عليه محمد على وأسره وأرسله إلى الأستانة لضرب عنقه. وقاد إبراهيم حملة المورة ولكنها استقلت. ولم تعد الحملة بأى نفع على مصر إلا هجرة بعض الألبان إلى مصر واندماجهم مع أبناء الوطن، وتمرين العسكرية المصرية على الحرب والجهاد إلى يوم الدين. ومقدونيا مسقط رأس أميرين عظيمين هما الإسكندر ومحمد على. ثم يقارن الطهطاوى العظماء بعضهم ببعض، السلطان سليمان القانونى والإمبراطور شارلمان (شرلكان) ملك أسبانيا والنمسا. وقد بعث السلطان سليمان "عمارة" بحرية أى أسطولا لنجدة ملك فرنسا. وسافر إلى أوروبا بجيشه وعاد منصورا. كما حافظ على ولاية تونس. ثم يقارن الطهطاوى بين سلاطين آل عثمان وسلاطين أوروبا. فقد بلغ عصر لويس الرابع عشر فى أوروبا درجة الكمال. كما جدد كولبرت المنافع العمومية، وجلب محاسن المنافع العمومية من الخارج إلى وطنه. وقد رثا فولتير لويز الرابع عشر. ويرصد الطهطاوى سلاطين آل عثمان المعاصرين للويز الرابع عشر. ثم ينتهى إلى ملاحظة نظرية عن مساعدة كبار الوزراء أرباب الفراغ لملوكهم على التمدن مثل إبراهيم وإسماعيل.

---

(١) وهو الباب الرابع، السابق ص٢٠٧-٢٨١.

(٢) الفصل الأول ص٢٠٧-٢٢٢.

بل يؤيد الطهطاوى قصد محمد على لنهضة مصر بالآيات مثل ﴿يريدون وجه الله﴾ وبالأحاديث مثل "إنما الأعمال بالنيات" و "من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا فهو فى سبيل الله عز وجل. " فالمهم القصد والنية، والمضمون لا الشكل، "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم". وأحاديث أخرى تؤكد على دور النية وأهمية العمل.

وقد تمكنت منافع مصر العمومية كل التمكن من الذات المحمدية العلية وتسلطت على قلبه وأخذت بمجامع لبه[1]. ويبرز الطهطاوى توحد المنافع العمومية بشخص محمد على. فالفلاحة منبع الثروة فى مصر كما وضح ذلك من قصة يوسف. وقد تمنى نابليون أن يحكم مصر حتى يحسن أراضيها، ويكثر أهاليها. وقد خطر ببال محمد على نفس الشيء لإحياء ما فى مصر من الموات بزيادة فروع النيل واتساعها وتنظيفها ، وتوسيع الرقعة الزراعية، واستصلاح أراضى الفيوم، وتنظيم توزيع مياه النيل، وإنشاء القناطر الخيرية. ومع ذلك فقد أولى معظم همه لتنظيم العسكرية المصرية لما لها من منافع عمومية فى التسليح والخدمات. وقاس النيل بغيره من الأنهار. وشق ترعة المحمودية، ووضع خطة لزيادة ثروة مصر. فأرض مصر تراكم من الطمى أثناء الفيضان. وقد أدرك ثلاثة مخاطر، ارتفاع أرض مصر بسبب تراكم الطمى وبالتالى صعوبة الرى. والنحر النهرى يسبب انخفاض التربة فيتسع مجرى النهر، والنحر الأرضى للدلتا من ماء البحر عند المصب. وقد صاغ الدورة الزراعية لزيادة المحاصيل. وأزال الموانع الطبيعية التى تعطل مساحة الأراضى المزروعة.

وقد "دبر محمد على من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدمات العميمة فى زمن يسير مما لو أنجزه من الملوك جم غفير لعد من العمل الكثير وحسن التدبير"[2]. ولا يخلو تدبير محمد على من الحكمة الإلهية

---

(١) الباب الرابع، الفصل الثانى ص٢٢٣-٢٣٣.

(٢) الباب الرابع، الفصل الثالث، السابق ص٢٣٣-٢٤٩.

كما قال الغزالى فى "إحياء علوم الدين" ! ويفصل الطهطاوى نظام الرى اعتمادا على ما قاله فرعون ﴿أليس لى ملك مصر اليوم وهذه الأنهار تجرى من تحتى أفلا تبصرون﴾. كان هناك نظام رى قاصر فى عهد المماليك. ثم سخر المولى تبارك وتعالى محمد على لإحياء عمارية مصر. وكان القدماء قد صوروا الأراضى للرشيد ولم يستحسن منها إلا إقليم أسيوط! فأكمل محمد على نظام الرأى بإنشاء القناطر الخيرية وشق الرياحات. وأرسل بعثة لاستكشاف أعالى النيل. وأنشأ المدارس ومدرسة الألسن لمعرفة اللغات، والاستفادة من الكتب الأجنبية. وأنشأ بالإسكندرية ترسانة شبيهة بترسانة طولون. ولم يعد يستورد السفن من الخارج. وعرب الجيش فى مصر السودان.

وسافر إلى جبال فازغلو ببلاد السودان لاستكشاف المعادن الذهبية وأعمال الطرق التجريبية[1]. ويبين الطهطاوى أمهات المعادن المستخرجة فى هذا العهد. ويعتمد على القرآن فى ضرورة استخراج الذهب دون اكتنازه ﴿والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾. ويقارن ذهب السودان بفضة أمريكا (أمريكه) وجمهورية المكسيك (مكسيكا). وتحولت الزراعة التقليدية إلى تعدين. وتحول النيل من مياه للرى لطرق مواصلات لاكتشاف المعادن. ويفصل منجما منجما ومدى تعاون الأهالى أو معارضتهم. ودخل محمد على الخرطوم وأرسل خبراء المعادن إلى كافة أرجاء السودان. وقام بإرشاد الأهالى إلى وسائل الزراعة الحديثة. وشيد بعض المبانى. ثم يئس من استخراج الذهب وعاد إلى مصر بعد قراءته تقرير رئيس خبراء التعدين بعدم فائدة استخراج المعادن فى السودان لقلة الربح وعظم التكاليف. فالسودان ليس بلدا للمعادن بل للزراعة إن تم تحسينها وتجويدها. وثقافة الناس فى السودان شرعية يمكن استثمارها فى حثهم على الجد والاجتهاد، والعلم والتعلم. ولسانهم عربى فصيح. ويمكن أن تصبح أكثر تمدنا من أمريكا. وقد سافر الطهطاوى إلى السودان ونظم

---

(١) الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق ص٢٤٩-٢٨١.

قصيدة فى أحوال البلاد وعوائدها وهى من أطول القصائد. ولطول مدة الإقامة فى السودان وتحقيق النفع للوطن ترجم هناك "وقائع تلماك"، وطبع فى بيروت وهو من أنفع الكتب فى الآداب. ثم توفى محمد على وكان يجعل كسب المعالى دائما نصب عينيه[١].

وإذا كان الباب الثالث عن تأصيل المنافع العمومية فى التاريخ، وكان الثانى عن حاضر المنافع العمومية فى عصر محمد على فإن الخامس فى مستقبل المنافع العمومية فى مصر "فى الآمال الحسنة والأعمال المستحسنة من الإصلاحات المصرية بمقتضى إصلاحات الحال العصرية"[٢]. فيذكر أولا تقدم مصر فى الوقت الحالى، وتوسيع المشاريع والمسالك. ثم يفصل الطهطاوى "ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية أبداها بعض من أرخ لمصر من أرباب السياحة وحرص فيها على ما يلزم من تقديم التمدن بتحسين أحوال المنافع العمومية، تجارة كانت أو زراعة أو فلاحة، وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفى على ذوى العرفان"[٣]. إذ لم يستطع حتى الآن أرباب السياحة الوقوف على حقيقة مصر. وقد رأى الفرنسيون بعد تغلبهم على عمار مصر أنه لو حكمت مصر بحكومة مماثلة لحكومات أوروبا لبلغت شأنا كبيرا فى الرقى والتمدن. فالمحك هو النظام السياسى. ويصف حال أطيان مديريات البحيرة روضة البحرين والشرقية والجيزة والقليوبية والفيوم وبنى سويف والمنيا وأسيوط وجرجا. ويمكن الاستثناء من العوائد المالية ترغيبا لتكثير المعمارية. كما يذكر كيفية تحسين الثروة الحيوانية. ثم يتناول القوى البشرية، ويبين استعداد أبناء مصر بقرائحهم الذكية لجميع المعارف والمنافع البشرية، وإمكانية تحويل مصر إلى حالة مستحسنة كل عشرين سنة مرة وحفظ قواهم العقلية إلى آخر أعمارهم. وما أكثر الأشعار فى ذلك[٤].

---

(١) السابق ص٢٦٥-٢٧٩.

(٢) الباب الخامس، السابق ص٢٨٢-٣٤٧.

(٣) الفصل الأول، السابق ص٢٨٢-٢٨٤.

(٤) الفصل الثانى، السابق ص٢٨٥-٢٩٤.

وقد بلغت المنافع العمومية بالديار المصرية درجة ارتقاء جلية فى عهد الحكومة الحالية طالما أن الطهطاوى هو مفكر الدولة وحارس النظام[1]. ومع ذلك فلا لزوم للمروج المدبرة فى مصر وهو البرسيم. وأفضل منها زرع القطن، وغرس شجر التوت، وتربية دودة القز. ويفصل كيفية تسبيخ الأرض المهيأة لزراعة القطن وزمن بذره، وكيفية الاعتناء بشجره ونموه. ثم يبين حسن مياه النيل واستعمالها فى الصباغة. ثم يتحول من زراعة القطن إلى زراعة الأرز وكيفية تحسينها بالأقاليم، وكذلك قصب السكر بالمنيا. ويقارن بين الفلاحة وصناعة الصوف أيهما أقدم. ويضرب المثل بتشريف إمبراطور الصين للزراعة بأن حرث بنفسه الأرض فى يوم مشهود. ثم ينتقل إلى الثروة الحيوانية، تربية المواشى والأغنام خاصة الغنم البيض وعدم ذبحها. وقد جلبها إدوارد ملك الإنجليز إلى مملكته. كما استوردت إنجلترا غنم الهند خصيصا لصناعة الصوف. واشترت مملكة فرنسا الأصواف المغزولة بأثمان غالية قبل اختراع دواليب الحلج والغزل. وقد أفادت التجربة بإبقاء الصوف بلا جز عدة سنوات. ويتحدث عن الجوخ الفرنسى. ويعتمد فى كل ذلك على حدس قرآنى ﴿وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم إقامتكم﴾، وعن استعمال أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعا.

٦ـ خاتمة: طبقات الوطن.

وفى الخاتمة يصف الطهطاوى الوطن وطبقاته الأربع: ولاة الأمور، والعلماء والقضاء وأمناء الدين، والغزاة، وأهل الزراعة والتجارة. وهى طبقات اجتماعية أكثر منها مكونات للوطن أو بنية للدولة وسلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية[2]. وهو ترتيب هرمى يستدعى الفارابى، أعلاها الحكام ثم العلماء والقضاء وأمناء الدين ثم الغزاة، وأدناها أهل الزراعة والتجارة والصناعة أى العمال الحرفيون.

---

(١) الفصل الثالث، السابق ص٢٩٥-٣٢٢.

(٢) خاتمة، السابق ص٣٤٨-٤٤٥.

وظيفة ولاة الأمور من أعظم واجبات الدين. فالسياسة سياسة شرعية. والدين يشمل الدنيا. والسياسة الشرعية سياسة مدنية. كما يحتاج الانتظام العمرانى إلى قوتين: قوة حاكمة وقوة محكومة. وتشمل القوة الحاكمة السلطات الثلاث: التشريعية والقضائية والتنفيذية. وفن السياسة هو الذى يعطى الأصول والأحكام التى تدار بها المملكة. وأحيانا تسمى فن الإدارة أو علم تدبير المملكة، وباللغة الأجنبية "بوليتيقة"، وهى العلم بالسياسة وأحوال الناس. لذلك يتم تعليم القرآن فى البلاد الإسلامية وتاريخ الأديان فى بلاد أخرى لسد هذا الفراغ فى حالة غياب علم السياسة وهو ما يحتاج إليه الصبية لتعلمه منذ الصغر بالإضافة إلى القصائد واللغة العربية والأمور السياسية والإدارية لفهم أسرار المنافع العمومية. فالمصالح الشخصية لا تتم إلا من خلال المصلحة العمومية، مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن. وإن استخدام الإنسان فى الحكومة يستدعى سبق معرفة بأصول وظيفته، ومنها كتمان الأمور السياسية عن العموم وجعلها من أسرار الدولة فى الأزمان السابقة. وقد صدرت الأوامر الخديوية بقيد أبناء وجوه الناس بوظيفة معاونين ليتمرنوا على الأحكام بالرغم من اختصاص الملك بمعالى الأحكام وكلياتها وتفويضه جزئياتها لوكلائه[1].

كان النظام الملك بانتخاب السواد الأعظم وإجماع الأمة. ولما تبين فى هذا الأصل من مفاسد تحول إلى نظام وراثى ضمانا لحسن انتظام الممالك. وإن على الملوك حقوق ولهم واجبات. فهو خليفة الله فى أرضه، وحسابه على ربه وليس على رعيته بالرغم من أن الشرع قال بأن "الدين النصيحة، لله ولكتابه ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم". والذمة محكمة قضائية، تثيب صاحبها، وتعاقبه على الخير والشر. والذمة فى العقل والقلب وهى فطرية فى النفس "جئت تسأل عن البر والبر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك فى النفس وتردد فى الصدر. فاستفت نفسك وإن أفتوك الناس وأفتوك"، "وكل مولود يولد على الفطرة". والرأى العمومى يحيل ولاة الأمور على العدل والإحسان. وفى الحديث

(١) الفصل الأول، السابق ص٣٤٨-٣٦٩.

"إن الله يحب العدل". وقد نص القرآن على ذلك أيضا ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾، ﴿وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾. ونفوذ ولاة الأمور يعود على الرعية بالفوائد الجسيمة. ووظيفة المجالس المداولات والمذاكرات. وهى أقرب إلى الشورى غير الملزمة.

والحاكم رحيم بالرعية. إذا كان دأب المنصب الملوكى الصفح عن الجانى أو تخفيف العقوبة عنه. فالملوك يتصفون بالحلم. وإن صفح الملك عن الجانى يمحو العقوبة ولا يمحو الذنب كما هو الحال فى الشريعة الإسلامية، والتفرقة بين الحق المدنى والواجب الأخلاقى. ولا يكون صفح الملك فى حقوق العباد. وأن عفو الملوك مطلوب لكونهم أولى بالتخلق بأخلاق الرحمن وطبقا للحديث "الراحمون يرحمهم الرحمن. ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء". وهو أيضا ما تؤكده التجربة الشعرية.

ويفعل الملك ما فيه صلاح الرعية. ويختار للولايات المهمة من أرباب المعارف السياسية من فيهم الكفاءة اللازمة والمعلومات الكافية. وعلى الرعية طاعتهم ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم﴾. وحقوق الرعية، وهى الحقوق المدنية، حقوق أهالى المملكة بعضهم على بعض، الحقوق الخصوصية الشخصية فى مقابل الحقوق العمومية هى أقرب إلى المعاملات الفقهية. أما حقوق الدوائر البلدية فهى فرع من المدنية. فالدائرة البلدية والناحية والمشيخة تفيد نفس المعنى. ويسبق تكوين الدوائر البلدية تكوين الحكومات والممالك. فالمجالس المحلية هى التى تحكم قبل المجالس النيابية. وقد سمى رئيس الناحية شيخ البلد أو شيخ الحارة نظرا للاحترام الواجب للشيوخ. والبلد هى الحارة، كما أن الشام هى دمشق، ومصر هى القاهرة. ومن خصائص شيخ الدائرة البلدية ترتيب الأشغال العمومية. ويرخص لشيخ الناحية بإجراء ما هو من خصائصه بدون استئذان من هو فوقه من الحكام إلا فى الأمور الجسيمة، تجنبا للبيروقراطية. وعلى شيخ البلد أن يكون لديه القدر الكافى من المعلومات عن الناحية.

وفى أوروبا كانت ملكية الأرض الزراعية حكرا على الأمراء الذين يدفعون الضرائب للحكومة فى مقابل ترك أياديهم مطلقة فى الأرض. لذلك قامت الحروب الصليبية بدعوى استرداد القدس الشريف وغيره من أراضى المسلمين حتى قامت الثورات الحديثة دفاعا عن الحرية والتمدن. وقد نتج عن ذلك تمتع الأهالى بثمرات الاكتساب وتحصيل المنافع، وقوة الحكومة، وتمكين الدولة دون توسط الأفراد والملتزمين. وتقوم الشريعة الإسلامية على تسوية الجميع فى العدل والإنصاف. فيتم ترتيب عمد الدوائر والمشورات البلدية. فالشريعة معيار المملكة، والسياسة ميزان السلطنة. فيزنون الرعايا بأنفسهم بميزان الشريعة.

أما وظيفة العلماء والقضاة وأمناء الدين فهم "علماء الحقيقة وعلماء الشريعة وعلماء الحكمة والأمور النافعة التى عليها نظام الدنيا والدين"[1]. علماء الحقيقة هم أهل الزهد والورع، وهم الصوفية. والعلماء هم ورثة الأنبياء وحملة الشريعة، "لولا العلماء لهلكت أمتى. اللهم احفظ العلماء واعف عن الجهال وارحم الناس". ولهم احترامهم الكامل من الدولة. وهما جماعة علم، العالم والمعلم "العالم والمعلم شريكان فى الخير". ولهم منزلتهم العالية، "أنزلوا الناس منازلهم". وعلى العلماء الشرعيين الجمع بين العلوم الشرعية والمعارف البشرية كالعلوم الحكمية العالية. وهى ليست علوما أجنبية كما تبدو الآن. بل هى علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من اللغة العربية.

أما القضاء فهو منصب له جلاله وقدره خاصة إذا اجتمع مع نقابة الأشراف. وقد جمع بعض أسلاف الطهطاوى بين هاتين المكانتين مع ذكر أسمائهم. وقد استقر الفقه على مذهب أبى حنيفة النعمان بعد أن كان متعدد الأركان على المذاهب الأربعة لأسباب سياسية خالصة فى الخلافة العثمانية. وتتطلب الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر بدون شذوذ، مع جواز تقليد غير المذاهب الأربعة طبقا للحاجة. والتشديد والتخفيف فى الأحكام يتغير بتغير الأزمان. ومن لم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس من الضرورى

---

(١) الفصل الثاني، السابق ص٣٦٩-٤٠٦.

أن يكون القاضى على مذهب ولى الأمر بل أن يكون كامل العقل والدين، و "من قلد إنسانا عملا وفى رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين". لذلك كثرت عند القدماء آداب القاضى ووصاياه وفى مقدمتها العدل ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا﴾، سواء كان القاضى المدنى أو قاضى العسكر. ويقوم ولى الأمر بالتفتيش على أحوال القضاة مثل باقى الولاة.

ويتحدث الطهطاوى عن سائر الملل والطوائف كما فعل ابن خلدون فى "المقدمة" وطبقا للشريعة، أن تحكم كل ملة بكتابها وكما كان الحال فى دولة الخلافة. فرؤساء أحبار أهل الذمة هم العبرانيون واليعاقبة. وبطريق اليعاقبة أكبر أهل ملته. يحكم بما أنزل الله فى التوراة دون أن ينسخ فى الإنجيل. وتقوم شريعته على المسامحة والاحتمال والصبر على الأذى. وهو مثل باب روما ومساو له. يصالح بين المتخاصمين. أحدثوا الرهبانية للتخفيف من هموم الدنيا والتعفف عن الشهوات. ورئيس اليهود على قلتهم هو الحافظ لهم، يطبق شريعة موسى المتواترة. ويذكر الطهطاوى آراء المذاهب الأربعة فى الموضوع. ويجوز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم دون الموالاة فى الدين. وتحل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها. وبين المسلمين وأهل الكتاب عهود أمان. وإن محض التعصب فى الدين والإكراه عليه لا ينتج إلا النفاق، وأن الممدوح إنما هو التعصب لإعلاء كلمة الله[1].

ووظيفة الغزاة والمجاهدين هم الجند الذين يدافعون عن الثغور ويذبون عن البيضة ويحمون البلاد من غزو الأعداء[2]. وأهل الجهاد هم الأقرب إلى الأنبياء، "أقرب الناس درجة من درجة النبوة أهل الجهاد وأهل العلم. أما أهل العلم فقالوا ما قال الأنبياء. وأما أهل الجهاد فجاهدوا على ما جاءت به الأنبياء". والجهاد ليس لمغنم أو شهرة أو منصب أو جاه بل دفاعا عن الحق والعدل، "من قاتل لتكون كلمة

---

(١) السابق ص٤٠١-٤٠٦.

(٢) الفصل الثالث، السابق ص٤٠٧-٤٣٢.

الله هى العليا فهو فى سبيل الله". ولا تكون المحاربة إلا للمشركين والملحدين والمرتدين والبغاة وقطاع الطرق والقاتلين للاقتصاص[1].

ومن شهامة الملك تولى الحرب بنفسه لإخافة العدو وردعه، بعد مشورة العلماء أولى التجارب. وأهم صفة فى المحارب الشجاعة ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون فى صفه كأنهم بنيان مرصوص﴾. ولهم الشهادة والحياة الأبدية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾. وفى الحديث "الجنة تحت ظلال السيوف". ولا تمنع الشجاعة من خداع العدو، فالحرب خدعة. الشجاعة حمية فى الصدر للإقدام، "إن الله يحب الشجاعة ولو فى قتل حية". وطالما مدحها الشعراء والحكماء. وهى فضيلة القوة الغضبية عن أفلاطون. وقد كان الرسول أشجع الناس قلبا. ويقول لأصحابه والسيوف على أعناقهم "لا تراعوا، لا تراعوا". وكان الصحابة فى الشجاعة مثله. ويمدحهم الرسول بقوله "إنكم لتكثرون عند الفزع، وتقلون عند الطمع". والأفضل الجمع بين الشجاعة والرأى. لذلك أكثر الشعراء فى مدح السيف باعتباره آلة الحرب القديمة[2]. ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم﴾. ويذكر الطهطاوى بعض وصايا الملوك والأفراد لقواد الجيش كنماذج من آداب الحرب سواء من القدماء أو من المحدثين مع نصوص من "وقائع تلماك" التى ترجمها من الفرنسية. فأمراء الجيوش هم نواب ولى الأمر فى الجهاد وفى عقد العقود والوفاء بالعهود طبقا للشريعة ﴿إلا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا، ولم يظاهروا عليكم أحدا فأتموا إليهم عهدهم إلى مدتهم﴾. أما الذين ينقضون العهود والمواثيق فلهم المحاربة ﴿وأما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء﴾. وقد سار الخلفاء والصحابة والتابعون على هذا النهج. وهو تمدن حقيقى مكتسب من أنوار النبوة. ومنها الشفقة والرحمة بعد القتال فى حق الأسرى.

---

(١) ربما انقضت محاربة الثلاثة الأولى المشركين والملحدين والمرتدين وبقيت محاربة البغاة وقطاع الطرق والقتلة المعتدين.

(٢) مثل ابن الرومى وأبى العتاهية والسموأل والطغرائى.

أما طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع فهم أهل المنافع العمومية[1]. وعليهم تجرى الصدقات الجارية وتشيد لهم العمائر الخيرية مثل المدارس والتكايا والمستشفيات[2]. ومنها أيضا تكوين شركات فرعية (مساهمة) لفعل الخير للناس، وتأسيس الدوائر البلدية لراحة الرعية المصرية. ولتحقيق المنافع العمومية التى تعنى فى الخاتمة الخدمات العامة التى تقدمها الدولة يعاد تقسيم مصر من جديد بدلا من التقسيمات القديمة أى المديريات والمحافظات. وليس كل مبتدع مذموم. والمبتدع النافع يقع موقع الاستحسان. لذلك كانت العلوم الحديثة المتجددة هى الحكمة العملية بمصطلح القدماء، هى العلوم والفنون الصناعية. ومن ثم فإن "التشبث بالعلوم الشرعية والأدبية ومعرفة اللغات الأجنبية والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة مما يكسب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة. فهذا طراز جديد فى التعليم والتعلم، وبحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع التنظيم. وإذا أخذ حقه من حسن التدبير والاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم"[3].

ويختم الطهطاوى مناهجه بأنشودة للجديد لتجاوز القديم، وللخلف للاجتهاد على السلف. "ولا ينبغى لأبناء هذا الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف قد تجرد عن فضائل السلف، وأن لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف. فهذا من قبيل البهتان. فالفساد لاعتقاد ذلك لإفساد الزمان". كما قال الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا ∴ وما لزماننا عيب سوانا

ونهجو فى الزمان بغير عيب ∴ ولو نطق الزمان بنا هجانا

فالحضارات متتالية، وتتراكم العلوم والصناعات. "فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول، ويبرزها فى قالب أكمل من السابق وأفضل. فهى نفع صرف لرفاهية العباد وعمارة البلاد".

---

(١) الفصل الرابع، السابق ص٤٣٣-٤٤٥.

(٢) وقد أنشئت جامعة القاهرة عام ١٩٢٥ بالهدايا والهبات من أبناء إسماعيل.

(٣) السابق ص٤٤١.

والدولة العثمانية والدولة المصرية، الدولة العلية، ومصر المحمية، هى أولى الممالك الإسلامية بهذه النهضة الحديثة. ولهما كتب "مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية".

بديع الكسم

فى ذكراه الثانية

هو من الرعيل الثانى لرواد الفكر العربى وأساتذة الفلسفة العربية الحديثة فى الأربعينات مع زكى نجيب محمود، وتوفيق الطويل، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، ومحمود أمين العالم، وسامى الدروبى، وعبد الرحمن بدوى، ومحمود قاسم، وعادل عوا بعد الرعيل الأول مثل إبراهيم بيومى مدكور، وعثمان أمين، ومحمد مصطفى حلمى، وأبو العلا عفيفى، وعلى سامى النشار، ومحمد على أبو ريان، تلاميذ المؤسس الأول للفلسفة فى الجامعات العربية مصطفى عبد الرازق، تلميذ محمد عبده، تلميذ الأفغانى. فقد ارتبطت نشأة الفلسفة العربية الحديثة بالحركة الإصلاحية أحد مكونات عصر النهضة العربية. وهو الممهد لجيل الخمسينات، صادق جلال العظم، محمد عزيز لحبابى، شيخ بو عمران، محجوب بن ميلاد، فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم. وهو الجيل الذى يشرفنى الانتساب إليه، ممهدين لجيل رابع من أساتذة الفلسفة فى الوطن العربى كى يعيدوا إلى الفلسفة سيرتها الأولى، من الإصلاح وإليه تعود، من فجر النهضة العربية الأولى إلى نهضة عربية ثانية.

وهو ينتمى إلى جيل الحرب العالمية الثانية والذى عاصر الأحداث فى الوطن العربى قبل الحرب وبعدها. ولد فى نفس العام الذى سقطت فيه الخلافة، عام ١٩٢٤. ورأى ضرب دمشق من الاستعمار الفرنسى عام ١٩٤٥. وعاصر كل الثورات

(*) حفل تأبين الأربعين، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، يناير ٢٠٠٢.

العربية ابتداء من الانقلابات العسكرية فى سوريا فى أواخر الأربعينات حتى الثورات المصرية والعراقية فى الخمسينات، واليمنية والليبية فى الستينات.

وبعد أن حصل على البكالوريا الأولى والثانية من دمشق ١٩٤١-١٩٤٢ كانت دراسته الجامعية فى القاهرة أثناء الحرب وبعدها ١٩٤٣-١٩٤٧ ولم يغادرها. وعاش مع إخوانه المصريين والعرب خاصة المغاربة والسودانيين الذين كانوا فيما بعد أساس وحدة الأمة العربية، حزب الاستقلال مع علال الفاسى، والحزب الوطنى الاتحادى مع إسماعيل الأزهرى. ارتبط بالقاهرة مثل ارتباطه بدمشق وجنيف، هذه العواصم وجامعاتها والتى أهدى إليها رائعته الفريدة "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" والتى نال بها درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة جنيف. عمل فى وزارة التعليم المركزية فى أول تجربة وحدوية عربية فى التاريخ العربى المعاصر ١٩٥٨-١٩٦١ بعد تجربة محمد على وإبراهيم باشا فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. وساهم فى تعريب التعليم فى الجزائر ١٩٦٨-١٩٧٢ والعرب بين محنة الانكسار فى يونيو- حزيران ١٩٦٧ وقبيل النصر فى أكتوبر- تشرين ١٩٧٣.

صورته فى الوطن العربى أنه هو هذا المفكر المتعمق المتأمل القليل الكتابة وعميقها، الهادف إلى الكيف وليس الكم. توحد اسمه مع "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" فى نصه الفرنسى الأصلى قبل أن يترجم إلى العربية منذ اثنى عشر عاما، وقبل أن تصدر مقالاته الأخرى التى تم تجميع البعض منها. وبالرغم من مراجعها الغربية فى الغالب إلا أنها فكرة إسلامية أصيلة ومبحث إسلامى قديم. فقد بحث الغزالى عن اليقين قبل ديكارت. وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها "النظر فى الوجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان". وفرق بين أقاويل ثلاثة: الخطابى، والجدلى، والبرهانى. وفى المنطق الأصولى"ما لا دليل عليه يجب نفيه". وفى نظرية العلم فى أصول الدين، وكما عرض الايجى فى المواقف "إن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شىء أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنياً، ولا يتحول إلى يقين إلا

بحجة عقلية ولو واحدة". والبرهان لفظ قرآنى ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. والبرهان إما من الله وإما من الإنسان وإما فى الموضوع ذاته. فهو رؤية حدسية أو استدلال عقلى أو وضوح موضوعى. كان الفقيد يعبر عن جوهر حضارتنا القديمة وحاجتنا المعاصرة للبرهان بعد أن اتهمنا بأننا حضارة الإنشاء لا الخبر، الشعر لا العلم، الخطابة لا البرهان إلى حد قول بعض المستشرقين "إن العرب ظاهرة صوتية". وروّج آخر للوضعية المنطقية حتى نحسن صناعة الكلام. وجعل أحد الشعراء العرب المعاصرين هذه الإنشائية أحد أسباب هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧.

دخلنا الحرب بمنطق الناى والربابة

والعنتريات التى ما قتلت ذبابة

كان الفقيد يبحث عن الإنسان العربى العقلانى الجديد عن طريق عقلانية الغرب التى أصبحت مشاعا بين الجميع فى القرون الأخيرة، بالرغم من غرابة مادة المنطق والميتافيزيقا على الوجدان العربى الحديث. والمنطق هو أعلى العلوم الفلسفية طلبا للبرهان. أحبه الفقيد بالرغم من أنه لم يؤلف فيه لأنه آلة. أما الميتافيزيقا فالموضوع. والدين ميتافيزيقا عوداً إلى تراثنا القديم، وليس شعائر ولا طقوس ولا مؤسسات ولا عقائد. "الله موجود" قضية ميتافيزيقية وحكم منطقى. فلا توجد قضية إلا ولها برهان. ولا توجد حقيقة إلا ويصدر عليها حكم ضد النزعة الغنوصية التى تؤمن بالعرفان والذوق، والحدس المباشر، والرؤية العينية بلا برهان، والنزعة الشكلية اللاإرادية على كافة تياراتها سواء التى تنكر وجود حقيقة أيا كانت أو التى تثبت وجودها وتنكر إمكانية البرهان عليها أو التى تثبت وجودها وإمكانية البرهنة عليها ولكن دون يقين.

لذلك قسم "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا" سبعة فصول. الأول الإثبات والحقيقة من أجل بيان أنه لا توجد حقيقة إلا ولها برهان يثبتها. والثانى الحقيقة والبرهان. والثالث تعريف الميتافيزيقا وهو سؤال هيدجر "ما الميتافيزيقا؟". والرابع

والخامس عرض نظرية البرهان وتحققاتها فى التاريخ. والسادس التمييز بين نظريتين فى البرهان، الاتساق سواء كان اتساقا صوريا، المقدمات مع النتائج، العقل مع نفسه أو التطابق المادى، العقل مع الواقع. والسابع نظرية الحدس أو الوضوح أو الكشف عندما تتضمن الحقيقة برهانها فى ذاتها، لا فرق بين الذات والموضوع. وغالبا ما ينكشف ذلك فى الشعور القصدى كما هو الحال فى الظاهريات المعاصرة عند هوسرل وشيلر والحدس عند برجسون، وعند أبى حيان التوحيدى وفلاسفة الإشراق قديما.

يكشف الكتاب عن قدرة عالية من التنظير وإعمال العقل الخالص فى أكثر الموضوعات تجريداً وهو البرهان وأكثر العلوم صورية وهو المنطق، وما تتطلبه الميتافيزيقا من إحساس مرهف. لا توجد أسماء أعلام كثيرة، فالأفكار لها استقلالها الذاتى غير الشخصى. وهذه ميزة الميتافيزيقا على تاريخ الفلسفة. ويتم التحليل اعتمادا على العقل الخالص بعيدا عن الانفعال والإرادة. به روح التأمل الشرقى القديم القائم على الصدق مع النفس. لا يبنى مذهبا مغلقا أو نسقا تصوريا. ويضع الفلاسفة جميعا فى زمان واحد وفى مكان واحد. يتحاور الجميع فوق جبال الأولمب. يفكر على تفكير، ويتأمل على تأملات، فى قراءات وتأويلات جزئية دون الرغبة فى الوصول إلى نسق كلى. وهو جزء من التراث الفرنسى التقليدى الحديث عند بسكال، ومين دى بيران والمعاصر عند لافل ولوسن وجابريل مارسل وليفيناس. يعبر عن غابات جنيف وجبال الألب وربوع الشام فى آن واحد.

يجمع بين توما الإكوينى وتجريده وأوغسطين وتجاربه الحية، بين إيمان بسكال وعقلانية ديكارت. وبلغة السهروردى هو الحكيم المتأله، المتوغل فى التأله والمتوغل فى البحث.

ومن ثم يؤسس العقلانية العربية الحديثة دون الوقوع فى وجدانيات "الجوانية" لعثمان أمين، ولا فى الوجوديات التومادية ليوسف كرم، ولا فى التجارب الوجودية عند عبد الرحمن بدوى الأول عند نيتشه وهيدجر أو زكريا إبراهيم عند

ياسبرز ومارسل. تجاوز الأخ الفقيد النزعة الإرادية فى تحليل الأفكار والنظريات إلى تحليل عقلى صاف مازال جيلنا يحاول العودة إليه بعد أن عصفت به الأحداث، واعترته الهزائم، وهزته النكسات، وأصبح محاصرا بين القدماء وانفعالات المعاصرين، بين العقل اليونانى القديم أو الديكارتى الحديث، وبين انتفاضة الأقصى وصراخ الأطفال وعويل النساء.

يقرأ باتساع ويدل على ذلك الكم الهائل من المراجع فى آخر الكتاب. يقرأ ولا يرفض، ويحاور ولا يستبعد، يتمثل ولا ينقض، ولا يصدر أحكاما على الآخرين. يأخذ منهم من يشاء ويترك ما لا يريد. يجمع بين كل التيارات والمذاهب، عقلانية أرسطو وتوما الاكوينى وديكارت، وحيوية سقراط وأوغسطين. كان يحاول أن يؤسس شخصانية روحانية جديدة كما حاول رينيه حبشى فى لبنان ومحمد عزيز لحبابى فى المغرب أسوة بمونييه فى فرنسا. نهل من الوافد الغربى أساساً، ثقافته الأساسية ورافده الأول. نموذجه ديكارت ثم كانط ثم أفلاطون. فديكارت هو المتأمل الأول، وكانط هو المتأمل الثانى، وأفلاطون نموذج القديم للعقلانيين المحدثين. ويحيل إلى برجسون واسبينوزا حياة التوحد، توحد الشعور، وتوحد الفكر. ويعود إلى أرسطو وتوما الاكوينى وهيجل وهيدجر، فالحقيقة فى الوجود وليست فقط فى البرهان العقلى. تتجلى فى الشعور، فى الحوار السقراطى الوجودى القديم والحديث عند المسيح وأوغسطين وأنسيليم وبسكال وجان هيرش وياسبرز. ينتسب إلى مين دى بيران وبلوندل وألكيه وبرييه وشيلر وريكبر وكما يكشف عن ذلك تحليل المضمون كما ورد من أعلام فى "فكرة البرهان فى الميتافيزيقا".

وفى هذا الأفق الواسع من الوافد الغربى القديم والحديث لم ينس الفقيد الموروث، أنه ينتمى إلى حضارة عربية إسلامية. فذكر ابن رشد وهو الفيلسوف العقلانى البرهانى، والرسول باعتباره نموذج الحكيم الذى يقوم بتحليل تجارب البشر، وابن سينا واضع الميتافيزيقا فى صيغتها الشاملة، والغزالى فى النفس

والمعرى وإقبال فى الله كنموذج للحقيقة الشاملة. ويذكر الفارابى الفيلسوف المنطقى القديم، وابن تيمية التحليلى للمنطق الصورى، ومحمد عبده العقلانى الإصلاحى، ومن المحدثين نجيب بلدى الذى جمع بين عقلانية ديكارت وحياة برجسون، وقنواتى نموذج التوماوى الحديث. ومن الأنبياء يذكر بوذا والمسيح ومحمد من الحنفاء وأصحاب الدين الطبيعى.

والموضوع الرصيد الذى تناوله البحث من موضوعات الميتافيزيقا بالإضافة إلى البرهان والتحليل العقلى هو خلود النفس وليس وجود الله أو خلق العالم، وهى الموضوعات الميتافيزيقية الرئيسية الثلاثة فى كل حضارة. ولو تعرض لقضية الله فإنه يتعرض لها باعتبارها قضية ميتافيزيقية. إلى أى حد أستطيع أن أصدر حكما على الله؟ كيف يستطيع المحدود أن يحدد اللامحدود؟ فهو ليس من الفلاسفة الطبيعيين مثل أرسطو وتوما الاكوينى والمتكلمين المسلمين الذين يبدأون من الطبيعة إلى الله، ومن الحادث إلى القديم، ومن الممكن إلى الواجب، ومن الأعراض إلى الجوهر، ولا من الفلاسفة العقليين الذين يبدأون بالله كتصور مثل أنسيليم وديكارت، بل هو من الميتافيزيقيين المناطقة الذين يبحثون فى التصورات وإمكانية حدوثها. فهو فيلسوف النفس مثل سقراط وأوغسطين والقديس بونافنتورا والغزالى وديكارت. ﴿وفى الأرض آيات للموقنين، وفى أنفسكم أفلا تبصرون﴾. النظر فى العالم يحيل إلى النفس ﴿سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم﴾، النظر فى الطبيعة يحيل إلى النظر فى النفس. لذلك حد أفلاطون الفلسفة بأنها تعلم الموت أى كيف يستطيع الإنسان تجاوز البدن إلى التأمل فى النفس، ويسمو على الحياة الدنيوية كى يخلق فى سماء الميتافيزيقا الرحب. إن إثبات خلود النفس سهل بعد إثبات تميز النفس عن البدن. والأصعب إثبات حشر الأجساد. ﴿قل من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾، وبالرغم من اتهام الغزالى الفلاسفة بإنكار حشر الأحياء، ودفاع ابن رشد عنهم وإثباته خلود النفس الكلية عن طريق الفكر، وخلود المادة عن طريق التحول إلى طاقة. فالطاقة لا تفنى ولا تتبدد.

وهو المنطقى الميتافيزيقى مثل الفارابى أو الحكيم المتأله عند السهروردى، نادر الظهور مثل الإمام الغائب الحاضر. أقرب إلى "تدبير المتوحد" لابن باجه من الإنسان الاجتماعى بالطبع عند الفارابى وابن خلدون وهو إنسان وديع مسالم مثل توفيق الطويل. يعلو على الأحداث، ويتسامى عليها. يتحكم فى الانفعالات، ولا يطيع أهواء النفس. يوافق أكثر مما يرفض، ويتفق أكثر مما يختلف. ويبدو سعيدا بأنصاره مثل سعادة السيد المسيح بالحواريين، ومحمد بالصحابة. وكثيرا ما يشير إليهما كنموذجين للفكر الميتافيزيقى. كل تعليقاته على كتابات الآخرين إيجابية فى معظمها أكثر منها سلبية. فالمهم لديه هو صفاء النفس ونقاء الضمير. جاء ليلقى سلاما لا سيفا مثل السيد المسيح. وأسلوبه مثل شخصيته، الهدوء والوداعة. فالأسلوب هى الشخصية فى الكتابة كما أن الشخصية هى الأسلوب فى الحياة.

استطاع أن يتعامل مع العصر وأن يعلو على هموم الدنيا. فالحقيقة موجودة، والميتافيزيقا مدخل لها، والعقل وسيلتها، والمنطق أداتها. الخطاب الفلسفى غاية فى ذاته دون أن يكون له غاية مباشرة أو قصوى إلا كرامة العقل. لم يقترب من الفلاسفة ذوى المزاج الحاد الذين مارسوا العنف اللغوى والانفعال الوجودى مثل كيركجارد أو نيتشه. بل إن ماركس مجرد ميتافيزيقى. عاش فى خضم أحداث العصر، نكسة ١٩٤٨، ونكسة ١٩٦٧. ولم يحزن إلا الحزن الطبيعى الدفين. وعاصر انتصارات التأميم فى ١٩٥٦، والوحدة فى ١٩٥٨، وقوانين يوليو الاشتراكية فى ١٩٦٢-١٩٦٣، كما عاش ثورة ١٩٥٢ فى مصر، وثورة ١٩٥٨ فى العراق، والثورة اليمنية فى ١٩٦٤، والليبية فى ١٩٦٩، وحرب أكتوبر- تشرين فى ١٩٧٣، والانتفاضة الأولى فى ١٩٨٧. وانتقل إلى رحمة الله أسبوعاً بعد انتفاضة الأقصى. استطاع هذا المتأمل المتوحد أن يعى واقعه وعالمه بنبله، وأن يعى مجتمعه بقلبه دونما تعصب لشىء أو كراهية لأحد. بل إنه فى مقالاته أيضا لم يتنازل عن هدوءه وصفاته حتى فى أشد الموضوعات تأزما مثل الحرية وأزمة الإنسان الحديث والقومية. ظل الفيلسوف الهادئ الباحث عن الحقيقة الفلسفية واللغة الفلسفية بالرغم من علمه بعلم اجتماع المعرفة.

إن الفقيد الراحل هو بالنسبة لنا رائد ومعلم ونموذج نقتدى به. نحاول أن نكون مثله. لولا أن يعصف بنا أحيانا عجزنا وصراخنا كما نفعل هذه الأيام وفى عصر يسوده العنف والتعصب والاستبعاد والإقصاء المتبادل وأحادية الطرف. وفى عصرنا عرّف محمد عبده الفيلسوف بأنه "العاكف على شأنه، الخبير بأهل زمانه" وهو أفضل تعريف للفقيد الراحل. فعزاء جيلنا فيه، عزاء الصداقة للقرابة، عزاء القاهرة لدمشق.

الثقافة والوطن

قراءة فى "الجمر والرماد"

لهشام شرابى

١ـ الثقافة الوطنية.

منذ فجر النهضة العربية حمل المثقف العربى هموم الفكر والوطن. فقد دفعت "صدمة الحداثة" إلى التفكير فى سؤال شكيب أرسلان الذى صاغه من بعد "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم ؟" سواء عندما كان العرب جزءا من الخلافة العثمانية وبداية حركة القوميين العرب أو عندما أصبحت العرب دولا تحت الاحتلال وبداية معركة الاستقلال وحركات التحرر الوطنى. وفى كلتا الحالتين كانت معركة التحديث هى الأهم. فعندما كان العرب ولايات عثمانية ثم أقطارا تحت الحماية أو الوصاية أو الاحتلال ثم أصبحوا دولا مستقلة كان التحديث هو المطلب الرئيسى، فالقضاء على التخلف فى الداخل هو شرط الاستقلال عن الخارج.

الفكر بلا وطن تجريد وصورية، ونضال فى غير ميدان، وهروب من الموقع، ورصاصات طائشة فى الهواء لا تدافع عن أحد، ولا تصيب أحدا. والفكر الوطنى التزام ومقاومة، تحليل وتغيير، فهم وتطوير. هو الفكر العملى، مضمونه موضوعه، وحياة المفكر قدره. والعلم بلا وطن تكسب دون تضحية، وأخذ دون عطاء،

(*) مقدمة الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربى، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (٧)، القاهرة ٢٠٠٣.

وهجرة بلا علم عاطفة هوجاء، ومغامرة غير محسوبة العواقب، وشهادة دون سياسة، وحلم دون واقع، وخيال دون تاريخ.

المثقف الوطنى هو الشاهد على عصره، الشهيد فى زمنه. لا يهاجر أثناء القتال باسم العلم، ولا يناضل على مقاعد الدراسة وفى مدرجات الجامعة باسم القتال[١]. كانت تلك أزمة الشباب، وثنائية جيل قديم من المناضلين لم يعرف بعد "المثقف العضوى"[٢]. وقد تطوع بعض الطلاب العرب فى الجامعة الأمريكية فى ١٩٤٧ قبل النكبة ولم يذهب بالفعل إلا عدد ضئيل[٣]. المثقف هو الذى يعيش جيله، ويقوم بدوره التاريخى الذى يحدده العصر لا دور جيل مضى فيصبح سلفيا ولا دور جيل قادم فيصبح علمانيا. جيلنا هو هذا الجيل المخضرم الذى ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى المعاصرة، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع[٤].

كانت الجامعة الأمريكية فى بيروت ثورة للحياة الوطنية الفلسطينية وللتيارات الفكرية فى الوطن العربى كما كانت الجامعة المصرية فى ١٩٢٥ نتيجة للحركة الوطنية المصرية التى تبلورت فى ثورة ١٩١٩.

---

(١) "كذلك لم يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء فى وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضا عنا، أولئك الذين قاتلوا فى ثورة ١٩٣٦ والذين سيقاتلون فى المستقبل. إنهم فلاحون، وليسوا فى حاجة إلى التخصص فى الضرب. موقعهم الطبيعى هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن المثقفين، فموقعنا فى مستوى آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر، ونقاتل قتال العقل المرير"، هشام شرابى: الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربى، طبعة جديدة ومنقحة ومزيدة مع مقدمة. دار نلسن، بيروت ١٩٩٨ ص٢٠-٢١.

(٢) قال طه باشا للطلاب "يا أبنائى، القتال ليس لشبان مثلكم، نصيحتى إليكم العودة إلى مقاعد دراستكم، أنتم أبناء عائلات ومثقفون وخدمتكم لوطنكم تكون عن طريق العلم والمعرفة لا عن طريق الحرب والبندقية. البندقية يستطيع غيركم حملها"، السابق ص٢١.

(٣) "فى محاولتى الآن تفسير هذا السلوك (لا تبريره) أجدنى عاجزا كل العجز. ربما كوننا مثقفين ساعد على ذر الرماد فى أعيننا، فصرنا نرى أشياء من زاوية الفكر المجرد وحده. وهكذا بدت الدنيا لنا موضوعا لكلامنا وفكرنا. لا مجالا لتحقيق أفعالنا وأعمالنا. كأنما يكفى أن نحب وطننا بقلوبنا كلها، وأن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا دون أن يلزمنا ذلك بشىء سوى صدق العاطفة"، السابق ص٢٢.

(٤) لذلك يصدر هشام شرابى "الجمر والرماد" بعبارة لتوماس مان فى "الجبل السحرى" وهى: "لا يعيش الفرد حياته الشخصية فحسب بل أيضا حياة عصره وحياة جيله"، السابق ص٧.

ارتبطت الثقافة بالمقاومة، المقاومة بالثقافة، والثقافة بالمقاومة[١]. توحدت الثقافة والمقاومة فى المثقف الوطنى. يعيد بناء الثقافة كى تصبح أداة للمقاومة، ويكمل المقاومة بالسلاح بوضع ثقافة المقاومة. فهل يتم ذلك فى ثلج الهجرة أم فى دفء الوطن ؟ ومهما دام الثلج فإنه ينتهى إلى الذوبان[٢]. وإذا ما استمر الدفء فإنه ينتهى حتما إلى الخصوبة والنماء مهما كانت آلام المخاض[٣].

٢- القومية والاشتراكية.

ولما كانت الشام موطن العروبة. وفيها وفى العراق نشأ مفهوم القومية، تأسس "الحزب القومى السورى الاجتماعى" لضم الشام والعراق فى "الهلال الخصيب" مما ألهب خيال القوميين والاشتراكيين العرب بعد ارتباط القومية بالاشتراكية وبالعدالة الاجتماعية[٤]. سوريا هى المركز، ولبنان امتداد غربى لها. والعراق امتدادها الشرقى. وفلسطين امتدادها الجنوبى. مع أن فلسطين أيضا هى المدخل الشرقى لمصر. جاءت غزوات الشرق منها منذ الهكسوس حتى التتار والمغول. ووحدة مصر وسوريا ضمان لوحدة العرب كما ثبت أيام صلاح الدين. وماذا عن أفريقيا والمشرق العربى كله فيها ؟ لماذا تفضيل الجناح الأسيوى للوطن العربى على جناحه الأفريقى الذى قد يحدث رد فعل عند الجناح الأفريقى على

---

(١) انظر دراستنا "ثقافة المقاومة"، جملة الكتب وجهات نظر، دار الشروق القاهرة، أكتوبر ٢٠٠١، تحية للانتفاضة الفلسطينية فى عامها الأول.

(٢) "ويغمرنى إحساس فى هذه اللحظة أن الفرصة قد فاتتنى بل سأمضى ما تبقى لى من العمر هنا فى هذه البلاد الغريبة وأنى سأموت فيها، ولكن لا... هذا لن يحدث، شعبى هو جزء من حياتى لم أتركه يوما. وطنى أحمله فى قلبى، لا أقدر أن أتخلى عنه. سأعود يوما ما"، السابق ص١٤.

(٣) "اكتشفت كما يفعل كل مثقف عائدا لخدمة وطنه أن الشعب والوطن لا يأبهان به وبأحلامه، وأن الواقع يناقض الرؤيا"، السابق ص١٤.

(٤) انضم هشام شرابى إلى الحزب القومى السورى الاجتماعى عام ١٩٤٦. وكان من أهم منظريه مع مؤسسه أنطون سعادة، ومن أهم الداعين إليه كما كان عبد الرحمن بدوى فى نفس الفترة منظرا لحزب مصر الفتاة فى مصر قبل أن يطلق السياسة بعد ثورة ١٩٥٢، ثم عدائه لها بعد تطبيق قوانين الإصلاح الزراعى عليه وبسبب أزمة الحريات العامة وديمقراطية الحكم فى مصر.

الجناح الأسيوى[1]. وقد يصل الحزب السورى الاجتماعى فى تصوره للقومية إلى حد العرقية أسوة بما كان فى ألمانيا فى نفس الفترة. وربما كان لبعد مؤسسه عن الوطن والحنين إليه أثر فى تكوين هذا الجانب الرومانسى أسوة بشعراء المهجر. وقد أمن الحزب بالانقلابات العسكرية وبتكوين المليشيات المسلحة لتحقيق أهدافه السياسية وربما ممارسة العنف كما كان الحال فى "مصر الفتاة" فى مصر فى هذه الفترة.

وقد كانت الطائفية أحد أسباب اندلاع الحرب الأهلية فى لبنان ١٩٧٥ وأحد أغطيتها ومبرراتها النظرية. لذلك استبعد الحزب القومى السورى الدين فى صياغة الأيديولوجيات السياسية وفى بناء الأوطان. فكان حزبا علمانيا خالصا يمثل التيار العلمى العلمانى عند شبلى شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف.

فى حين أن الحركة الإصلاحية التى أسسها الأفغانى وتلاميذه خاصة عبد الله النديم ترى أن الدين فى الأوطان المحتلة، المتخلفة يكون عاملا على الثورة ضد الاحتلال فى الخارج. فقد صاغ الأفغانى الإسلام بأنه، ثورة على الاستعمار فى الخارج ونضال ضد الطغيان فى الخارج، دفاعا عن الحرية فى كلتا الحالتين. وقد أغتيل حسن البنا عام ١٩٤٩ على يد القصر والإنجليز، وهو نفس العام الذى أعدم فيه أيضا أنطون سعادة بعد أن سلمته لبنان إلى سوريا بمحاكمة صورية بتهمة تدبير انقلاب عسكرى لتوحيد سوريا ولبنان بالقوة. وقد دفع ذلك إلى التفكير فى مصير النضال الوطنى، الشيوعى والقومى والإسلامى، واتهام الجميع بالخيانة من الأنظمة السياسية[2].

---

(١) وهذا ما حدث بالفعل فى ليبيا فى توجهها الأخير بعد عجز العرب عن مناصرتها الفعلية وكسر حصارها فى حين غامر الأفارقة لذلك.

(٢) "جلست أعالج جرحى وحيدا فى مقهى الزرقاء، ناسيا إخوتى فى النضال الشيوعى، والقومى العربى والبعثى الاشتراكى والأخ المسلم الذين يسيرون على الطريق ذاتها. كل ما نملك قدمناه، كل بطريقته لهذا الشعب ولهذا الوطن. فأخذوا منا كل ما نملك، وزجونا بالسجون، واتهمونا بالخيانة"،السابق ص٢٧٣.

وبعد استشهاد أنطون سعادة تم التحول من القومية إلى الاشتراكية والالتحاق بجمعية سرية لتحرير الوطن العربى وتوحيده. وكانت هذه الجمعية نواة لحركة القوميين العرب، وبعد الشك فى معنى الأمة، سورية أم عربية[1]. وقد كان الإحساس الطبقى غامرا عند صفوة المثقفين فى ذلك الوقت وإن كانوا ينتسبون إلى الطبقة العليا. كانت الطبقة شىء والوعى الطبقى شيئا آخر[2].

٣ـ الاستعمار والصهيونية.

كان الاستعمار الفرنسى فى لبنان هو العامل الخارجى فى ثقافة المقاومة كما كان الاحتلال البريطانى فى مصر. وكان المثقفون الوطنيون يشعرون بالامتهان كل يوم باحتكاكهم بسلطات الاحتلال فى الحياة اليومية[3].

وكانت الصهيونية مثل الاستعمار، استعماراً استيطانيا، لا فرق بين الاستعمار الفرنسى للبنان وسوريا والاستعمار الاستيطانى الصهيونى فى فلسطين. كلاهما عنصرية، عنصرية صهيونية تقوم على الاختيار للشعب المختار والوعد بأرض الميعاد والنصر والغنم والمدينة والمعبد والهيكل، وعنصرية غربية تقوم على القوة الرومانية والمركزية الأوروبية ونقاء البشرة البيضاء.

---

(١) "ما يهمنى اليوم هو حياة هذا الشعب المعذب، ومصير هذه الجماهير المستغلة المستعبدة. جميع الأفكار والقيم والأهداف التى لا تدور حول حياة الشعب ومصير الجماهير لم تعد تمسنى أو تعنى لى شيئا". السابق ص٨٥.

(٢) "كان الفقر جزءا من حياتنا، لكنه كان خارجها بعيدا عنها كالأخواخ المتناثرة حول أحيائنا الفخمة. كان الفقراء بشرا مساكين نرأف بهم ونتألم لفقرهم لكنهم كانوا ينتمون إلى عالم آخر. وكان منظر المتسولين الذين كانوا يملئون شوارع مدننا منظرا طبيعيا بالنسبة لنا. فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير. ولم يدر بخلدنا أن هناك علاقة بين ثرائنا وبؤسهم..."، السابق ص٢٥-٢٦.

(٣) " كان الاستعمار بالنسبة إلىّ شيئا حقيقيا محسوسا. كنت أكره الاستعمار كما كان يكرهه جميع رفاقى إلا أن كراهيتى كان لها بالإضافة إلى ذلك، بعد مباشر ينبع من تجربتى الشخصية كفلسطينى"، السابق ص٧.

وكانت هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ قمة العدوان الصهيوني الاستعماري استئنافاً لعدوان ١٩٥٦ الذي لم يحقق أهدافه[1]. وكانت في نفس الوقت قمة الإحباط وإجهاض الحلم القومي العربي الاشتراكي التقدمي. وأدرك العرب أن العيب في الداخل قبل الخارج، وفي التخلف قبل الاستعمار.

ـ المجتمع الأبوي.

كانت بذرة التخلف وجذره الأول "المجتمع الأبوي"، سلطة الإدارة الجامعية، وسلطة الأستاذ، وسلطة الأسرة، وسلطة التقاليد، وسلطة الحاكم[2]. كانت ثقافة المجتمع كله تقوم على القطعية، وامتلاك كل طرف فيه الحقيقة المطلقة. والفكر وعظ وإرشاد وتبليغ وليس تحليلا أو نقدا. وكانت المصطلحات الجديدة مثل النقد والنظرية والفرض والتصور. وألفاظ أخرى ترددت في جامعة شيكاغو مثل "على الأرجح"، "نوعا ما"، "إلى حد ما" مما يميز ثقافة أخرى تقوم على النسبية في الحكم، وعلى البحث عن الحقيقة وليس معرفتها[3]. وكان هذا النظام الأبوي في فلسطين وفي كل الوطن العربي بكل تياراته، الإسلامي والعلماني. وكان النقد في ذلك الوقت مجهولا. وابتداء من هذه التجربة الثقافية الاجتماعية التاريخية بدأ تشكل مفهوم "المجتمع الأبوي" وجذوره القبلية والعائلية وأشكاله في السلطة والخضوع، والتبعية والولاء، وامتداداته التاريخية في الإقطاع والرأسمالية، ونتائجه

---

(١) "في منتصف السبعينات، أثناء كتابة هذا الكتاب كنت واثقا أن العرب على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات، أعرف أنني كنت على خطأ: عصر الانحطاط لم ينته بعد، ونحن في مرحلة جديدة منه. أن هذه المرحلة بالنسبة للجيل الذي أنتمي إليه هي المستقبل الذي حلمناه، مستقبل الإنجازات والانتصارات التي كنا سنحققها فيه، السابق ص١٧.

(٢) "لا أذكر أن أستاذا من أساتذتي في الجامعة اعترف مرة أنه كان على خطأ أو أقر بجهل أو عبر عن شك فامتنع عن اتخاذ موقف حاسم وأثر التروي ومراجعة الفكر. كان أساتذتي جميعا مصادر ثقة لا يعرف الشك مدخلا إلى قلوبهم... سلطتهم مطلقة وكلمتهم نهائية وكانوا يعتقدون أن حسن سلوكنا قبول سلطتهم واستسلام لها"، السابق ص٣٥-٣٦.

(٣) "عند التحاقي بجامعة شيكاغو اكتشفت أن هناك تعابير في اللغة الإنكليزية كنت أعرف معناها لكني لم أستعملها إلا نادرا مثل Probably, Somewhat, To some extent"، السابق ص٤٠-٤١.

فى الإمبريالية، وطرق مواجهته الممثلة فى الخطاب الإصلاحى أو الخطاب العلمانى العقائدى، لا فرق بين الوعد الأصولى الممثل فى العصر الذهبى أو الوعد العلمانى بالمدينة الفاضلة القادمة على نموذج الغرب الحديث، وضرورة النقد الجذرى للثقافة الأبوية المستحدثة والتخلص من هيمنة البرجوازية الصغيرة، وأهمية الفكر النقدى، وضرورة التحول الديمقراطى.

كان يمكن مد الجذور للمجتمع الأبوى فى الموروث القديم، فى التصور الهرمى للعالم ونظرية الفيض، وفى دور العقل فى تبرير المعطيات[1]. كان يمكن أيضا الاقتراب من المحرمات الثلاثة فى الثقافة الموروثة، الدين والسلطة والجنس، الله والدولة والمرأة. وهو ما تمت دراسته أولا فى "مقدمات لدراسة المجتمع العربى"، سواء بنية العائلة أو قيم الثقافة، الاتكالية والعجز والتهرب، وكيفية مواجهتها بالوعى والتغيير والتحدى الحضارى، والتوجه المستقبلى، والتربية والتثقيف الاجتماعى حتى ينتهى المجتمع البطريركى ويبدأ المجتمع الديموقراطى[2].

٥- الفلسفة المثالية.

كانت بداية التفلسف التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بفضل شارل عيساوى، أستاذ العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية. ثم كان الوقوع على هارتمان والمثالية الدينية غير السياسية. وربما كان ذلك تحت أثر شارل مالك مؤسس المثالية الدينية كأساس أيديولوجى لليمين الرجعى، مهاجمة الشيوعية ومدح المسيحية ودعم الحرب الباردة والذى عاد إلى لبنان ليصبح أيديولوجى

---

(١) أنظر دراستنا الثلاث: "مخاطر فى فكرنا القومى"، "مخاطر فى سلوكنا القومى"، "مخاطر فى وجداننا القومى" فى "الدين والثورة فى مصر" ١٩٥٢-١٩٨٢ جـ ١ "الدين والثقافة الوطنية" مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص٥٩-١٤٠.

(٢) صدرت الطبعة الأولى لكتاب "مقدمات لدراسة المجتمع العربى" عام ١٩٧٥، دار المتحدة للنشر ببيروت، والطبعة السادسة، دار نلسن، بيروت ١٩٩٩.

اليمين المسيحى المتعصب. وقد ولّد رد فعل صاحب "الجمر والرماد" ليصبح أيديولوجى اليسار العلمانى المتسامح. وتم التعرف على نيتشه فى "هكذا تكلم زرادشت" وفى "هذا هو الإنسان" سيرته الذاتية. كما تم التعرف على مؤلفين من نفس النوع، المثالية الدينية الوجودية مثل كيركجارد وبرديائيف أو العقلية عند جاك مارتيان أو العلمية المنطقية عند ديوى فى "طلب اليقين"[1]. وربما أعجب لنفس الأسباب مفكر آخر بهوسرل وبرجسون، جمعا بين الحدس والبرهان، والدين والعقل، بالإضافة إلى النظرة الجمالية للعالم. وفى باريس تم التعرف على ميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران كأدباء رومانسيين، وعلى فرويد وماركس وريكير. ووجد فى هؤلاء صدى لآراء زكى الارسوزى "فى المدرجية". وكان بدوى قد نقل من قبل فلسفة هيدجر كما لاحظ جان فال. كما تم التعرف على محسن مهدى وماجد فخرى الذين أصبحا من أساتذة الفلسفة الإسلامية المرموقين. كانت رسالة الدكتوراة عن هارتمان فيلسوف القيم المثالى. وكان كارناب من لجنة الدفاع. ولم يمنع فيلسوف الوضعية المنطقية من إعطاء المثالى الدينى أعلى الدرجات.

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال الشهير: "هل لدنيا فلاسفة ؟". ويكون الحكم القطعى: "ليس لدينا فلاسفة" دون تعريف ماذا يعنى الفيلسوف حتى لا ترد معانى الفيلسوف كلها إلى معنى واحد، صاحب النسق النظرى، ومتى يظهر حتى لا ترد الظروف إلى ظرف واحد، القطيعة المعرفية مع الماضى، ورفع الغطاء النظرى عن الواقع، وسقوط الوئام النظرى بين الأنا والواقع والحاجة إلى وئام نظرى جديد[2]. وهو معنى الفيلسوف وظروف نشأته فى العصور الحديثة فى الغرب. فمن الظلم قياس كل فلسفة فى كل مجتمع على الفلسفة الغربية الحديثة. فالمجتمع العربى مثلا

---

(١) "كنا نرى هذا الواقع ونعبر عنه بتجريدات مثالية نستمدها من ديكارت وهيجل وكيركجارد وغيرهم من الفلاسفة. مكنتنا ثنائية ديكارت مثلا من وضع العقل فوق الجسد، ومثالية هيجل من إسباغ قيمة نهائية على العقل، وذاتية كيركجارد من إرساء الحقيقة فى داخلية الوجود الفردى"، السابق ص٤٦.

(٢) "ليس مصادفة أن يكون مجتمعنا منذ النهضة قد عجز عن إنتاج مفكر أو عالم أو كاتب واحد على مستوى عالمى. فموهبة الإبداع لا تكتسب ولا تستورد ولا تدرس فى الخارج. المقدرة الخلاقة تكمن فى أعماق الفرد. فإذا أتيح لها المحيط الملائم نمت وترعرعت وازدهرت"، السابق ص١٥٩.

يمر فكريا بعصر مشابه لعصر النهضة الأوروبية أو بالأحرى بين الإصلاح الدينى وعصر النهضة، بين مارتن لوثر، وجيوردانو برونو. فنحن مازلنا مع الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وتنازل كل جيل عن منطلقات الجيل الآخر حتى انقلبنا إلى النقيض، وأصبحت النهايات غير البدايات. وقد حدثت الكبوة أيضا فى التيار العلمي العلمانى من شبلى شميل إلى فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا، بالحديث الآن عما بعد الحداثة والمرأة والانبهار التام بموضات الفكر الغربى. والمقارنة الدالة الأكثر عدلا تكون المقارنة بين النظام الأبوى عندنا والنظام الأبوى فى عصر النهضة الأوروبى، والفيلسوف عندنا بفيلسوف عصر النهضة الأوروبى قبل عصر الأنساق الفلسفية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

٦ـ التشاؤم أم التفاؤل؟

والإنسان توتر بين قطبين المثال والواقع، الإقدام والإحجام، الخيال والعقل، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف، الفرح والحزن إلى آخر ما وصفه الصوفية من أحوال هو "تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة" كما يقول جرامشى. أحيانا يكون الرماد فى تشاؤم اليأس والهجرة بعد أن توحدت حياة المواطن بحياة الوطن وعاش صمت المنفى وهجرة الوطن. وهو الأقل [1]. وأحيانا يكون الجمر هو الغالب ينير فجرا

---

(١) "لقد نبذتنى ياوطنى، لن أرجع إليك، لن أرجع أبدا"، السابق ص٢٧٨. "المرارة التى نشعر بها اليوم تنبع من هذا المستقبل الذى أفلت من يدنا وتحول إلى هذا العصر. أصبحت الحقيقة التى جمعنا حياتنا حولها رمادا لا حجر فيه"، السابق ص١٧-١٨. " غير أن الحقيقة تتغير وتولد من جديد، ومن هنا فساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد كل ما هو عربى. ليس فاسدا إلا ما نفسده نحن. نحن نفسد حياتنا وليس صالحا إلا ما نصلحه نحن"، السابق ص١٨. "سنة ١٩٧٤ قررت أن أعود نهائيا إلى الوطن العربى"، السابق ص١٣. "أين أنت يا وطنى، أين سماؤك الزرقاء، وهواؤك الطيب، وشمسك الدافئة"، السابق ص١٢٩. "أين الغد الذى حلمنا به وأعطيناه حياتنا ؟ إنه اليوم، حاضرنا... إنه أمسنا. لم يبق منه إلا ومضات خافتة، تأتينا حين لا نتوقعها، وتعيد إلينا أصواتا حبيبة غابت عنا، ووجوها جميلة نسيناها، وحبا قديما فقدناه. فى أعين أولادنا نرى أشباح أحلامنا عندما كنا صغارا، وفى ابتساماتهم صور المستقبل الذى تركناه وراءنا"، السابق ص١٥٧.

جديدا، فجر العودة بعد الهجرة، والتقدم بعد الانهيار، والديموقراطية بعد الأبوية. وبعد حرب أكتوبر- تشرين ١٩٧٣ قرر العودة نهائيا إلى أرض الوطن ليشارك فى بنائه فى مرحلة ما بعد النصر والثقة بالذات والأمل فى الاسترداد، استرداد الكرامة أولا ثم استعادة الأرض ثانيا(١).

ولم يمنع هذا التوتر الخلاق من سمات الهدوء، والصوت المنخفض والصمت الذى يشوبه الحزن والتواضع والوداعة، والتحضر فى القول والعمل(٢).

٧- جمر أم رماد؟

"مذكرات مثقف عربى" فصول خمسة بلا عناوين. الثانى أطولها وأقلها دلالة على الموضوع، مجرد علاقات شخصية، مثل "قضية نفس" و"قضية عقل". وأصغرها الخامس استشهاد أنطون سعادة، أحد مظاهر الرماد(٣). يمكن أن تتحول إلى شريط سينمائى عن عصر من خلال شخص، وشخص من خلال عصر. تتخللها سيرة مكشوفة مثل "أزهار الشر" لبودلير(٤). كما تعرب بعض المصطلحات بالرغم من وجود ترجمات لها(٥).

---

(١) "والإحباط واليأس يخيمان على الوطن العربى كله، لكن الظلام لا تشتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق. هناك بوادر فجر جديد"، "من مكان غربتى التى ظننت منذ سنوات أنها على وشك أن تنتهى. لقد حصل العكس. فالهجرة من الوطن تتزايد يوما بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوما بعد يوم، لكن المجتمع البطريركى سيزول وسينتهى عصر الانحطاط وسنرجع يوما"، السابق ص١٨، "النظام الأبوى محتم عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يدخل ساحة الصراع آخر مراحل الانحطاط تحمل فى أحشائها بذرة العصر الجديد"، السابق ص١٢.

(٢) "إنى لست عبقريا ولا فلته بل إنسان كسائر الناس، لا أختلف عن زملائى ذكاء أو فطنة. وإنى لقانع أن أكون هكذا قادرا فقط على تسيير حياتى بنفسى والتغلب على التعسر والتشويه الذين تعرضت لهما فى صغرى..."، السابق ص٤٤-٤٥.

(٣) الفصل الثانى (عدد الصفحات) (١٠٤)، الثالث (٨٦)، الرابع (٦٠)، الأول (٦)، الخامس (٤).

(٤) حديث عن الحشيش والفودكا وكؤوس الويسكى.

(٥) مثل Freshmaen (السنة الأولى)، Somophor (السنة الثانية)، السابق ص٧٥/٦٢.

"الجمر أم الرماد" تمثل البعد الثالث فى الموقف الحضارى للمثقف العربى منذ فجر النهضة العربية حتى الآن. فالموقف الأول الموقف من التراث القديم وأثره فى الواقع المعاصر مثل "النظام الأبوى" و"إشكالية تخلف المجتمع العربى". والموقف الثانى الموقف من الغرب من خلال صلة المثقفين العرب به فى "المثقفون العرب والغرب". أما البعد الثالث فهو الموقف الحاضر والتنظير المباشر له من خلال السيرة الذاتية مثل "الجمر والرماد" أو "صور من الماضى" حيث يبرز الموقف الحضارى من خلال التجربة الحياتية لفرد العصر. ومنها "مقدمات لدراسة المجتمع العربى" و "النقد الحضارى للمجتمع العربى فى القرن العشرين" و "السياسات والحكومات فى الشرق الأوسط" و "الدبلوماسية والاستراتيجية فى الصراع العربى الإسرائيلى". فالواقع العربى هو المنطلق، والموروث القديم، والوافد الغربى يعدان فرعيان فيه.

فهل المثقف الوطنى الذى حاز ثقة شعبه واحترام الخصم هو القادر ربما على قيادة شعبه فى واقع العالم الجديد بدلا من الخطابة والإنشاء من جانب القادة والحماس المبدئى من جانب الشعوب ؟

تلك قراءة "الجمر والرماد" ضمن حوار الأجيال نقدم نصوصا مختارة منها، وتجمع بين السيرة والعمل. كنت أتمنى أن تكون سيرة شاملة تعرض من خلالها المؤلفات الكاملة. ومن يدرى، فربما تم ذلك فى العيد الثمانين.



من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية

تحية وتقدير للدكتور أحمد أبو زيد

قلما تجتمع فى شخص واحد عدة صفات متجانسة تصب كلها فى تأسيس الأنثروبولوجيا الاجتماعية كما اجتمعت فى المحتفى به. إذ يجمع اثنى عشرة خصلة تجعله يجمع بين صفات الحواريين الاثنى عشر حول السيد المسيح فى رؤية أنثروبولوجية وتصور شعبى للمركز والمحيط، الحاوى والنظارة، الساحر والمشاهدون، قائد الاوركسترا والعازفون. فهو بارز بين بارزين، وعالم بين علماء، ولكن مع الصدارة والريادة.

هو عالم الاتصال واللغة والحضارة القادر على الجمع بين عديد من العلوم الإنسانية وإيصال نتائجها إلى الرأى العام. فاللغة مثل رسائل الاتصال الحديثة. وهو القادر على بث المعلومات ونشرها من جيل إلى جيل، ومن الخاصة إلى العامة، ومن الجامعة إلى مركز الأبحاث، ومن البحث إلى مركز اتخاذ القرار. يجمع بين المفكرين والعلماء ولا فرق. العلم هو الهدف وليس الأيدولوجيا. والعلم الاجتماعى هو الأساس الذى ترتكز عليه المواطنة ويقوم عليه الوطن[1].

(*) بحوث فى الأنثروبولوجيا العربية، الكتاب التذكارى، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب جامعة القاهرة، القاهرة ٢٠٠٢.

(١) لذلك اهتم بموضوع اللغة والاتصال فى عديد من المقالات مثل اللغة، عالم الفكر جـ١٦/ع٤. الفكر واللغة جـ٢/ع٢/١٩٧١. الإعلام والرأى العام جـ١٤/ع٤/١٩٨٤. الاتصال جـ١١/ع٢/١٩٨٠.

ويقوم هذا التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية على نظرة تطورية للحياة وللمجتمع ضد الثبات الاجتماعى كما هو الحال عند أوجست كومت ودراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء كما هو الحال عند دوركايم[1]. كل شىء يتطور، الحياة والإنسان والكون والعلم والثقافة. والحضارة لها أيضا عصورها القديمة والوسطى والحديثة. يحلل قضايا المجتمع، وأزمة البيئة والمهملات والنفايات والمشكلة السكانية وعصر الأزمات. وفى نفس الوقت يدرس رؤى العالم والتصورات الفلسفية للمصريين، والمفاهيم الفلسفية فى الثقافة الأفريقية، والاغتراب[2]، ومن ثم فهو اجتماعى الفلاسفة وفيلسوف الاجتماعيين. لم يقع فى الوضعية الاجتماعية الأثيرة فى مصر منذ نشأة الجامعات المصرية. ولم يقع أيضا فى النظرات المثالية للفلاسفة فى المجتمع والحضارة والتاريخ. وحاول أن يشق طريقا ثالث بين المدرستين المتصارعتين.

١- هو الأستاذ الجامعى، مؤسس الأنثروبولوجيا المعاصرة فى مصر والعالم العربى، ورئيس أول قسم للأنثروبولوجيا فيها عام ١٩٧٤، ورائد الجيل الحالى من الأنثروبولوجيين المعاصرين. وما أصعب مهمة الرواد. يضعون الأسس، ويخططون للمستقبل، ويعطون القدوة. لا يكاد أحد يذكر هذا الفرع من العلوم الاجتماعية فى مصر وخارجها إلا ويذكر اسم الرائد الأول وجامعة الإسكندرية التى تفردت بهذا الفرع فى قسم مستقل. فتح نافذة لمصر على العالم كما فعل الحكماء الأوائل، وأصبح جسرا بين ثقافتين، العلم الوافد والمادة الموروثة، المنهج من الآخر والموضوع من الأنا.

---

(١) التطورية الاجتماعية، عالم الفكر جـ٣/ع١٩٧٢/٤. النشور والارتقاء جـ٣/ع٤. عالم الغد جـ٤/ع١٩٧٣/١. عالمنا المنفرط جـ١٩٧٠/٣. العصور الكلاسيكية جـ١٢/ع١٩٨١/٣. قراءات جديدة فى كتابات قديمة جـ١٤/ع١٩٨٣/٢.

(٢) أزمة البيئة، عالم الفكر جـ٧/ع٤. نظرية المهملات والنفايات جـ١١/ع٢. المشكلة السكانية جـ٢/ع٤، جـ٥/ع١٩٧٥/٤. عصر الأزمات جـ١/ع٢. مفاهيم فلسفية فى الثقافة الأفريقية جـ١٩/ع١. الاغتراب جـ١٠/ع١٩٧٩/١.

ولما كانت الجامعة من الأستاذ أو الطالب والمكتبة فقد كان رائدا عاما لطلاب المدينة الجامعية بجامعة الإسكندرية عدة سنوات فى السبعينات التى بدأت باعتصام ميدان التحرير قبل أكتوبر ١٩٧٣، وهى فترة المظاهرات الطلابية منذ ١٩٧١ سنة الحسم، ثم أثناء انقلاب الثورة المصرية على نفسها ومن داخلها حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها. فالأستاذ مثل كبار الأساتذة حياتهم طلابهم مثل ماركوز ورسل فى حوار الأجيال. العلم ضد الاتجاه الواحد من الأستاذ إلى الطالب وليس العلم ذو الاتجاهين، من الأستاذ إلى الطالب ومن الطالب إلى الأستاذ. فى تجربة مشتركة للعلم والوطن فى لحظة زمنية من تاريخ العصر الحاضر.

استطاع الأستاذ الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية وأنثروبولوجيا القيم. فدرس اتجاهات المصريين نحو العمل اليدوى وتحليل المخزون الثقافى الذى وراء الإقلال من شأنه لصالح العمل العقلى. فالقيم النظرية فى تراثنا الفلسفى القديم أعلى من القيم العملية ومن يعمل بعقله أفضل ممن يعمل بيديه. كذلك كان الحكماء أفضل البشر والعمال والفلاحون والصيادين أدناهم[1]. وأشرف على بحث إعادة بناء الإنسان المصرى، الأبعاد الاجتماعية كيفية التنشئة الاجتماعية ومقومات الشخصية المصرية مع دراسة خاصة للصبر كقيمة اجتماعية وثقافية[2]. وأشرف على بحث رؤى المصريين للعالم الذى بدأ عام ١٩٨٧ كجزء من بحث السياسة الثقافية فى مصر كجزء من مشروع أعم عن تقييم السياسات الاجتماعية فى مصر، اعتماداً على البحوث الميدانية على المجتمعات الحضرية والحضرية الريفية ومجتمعات الصعيد، والمجتمع الصحراوى[3].

---

(١) بحث أجرى بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة كونراد أدناور، ونشر باللغة العربية والإنجليزية بعد عقد ندوة لمناقشة نتائجه.

(٢) وذلك ضمن مشروع دراسة بنفس العنوان قامت به جامعة الإسكندرية ١٩٧٦-١٩٧٨.

(٣) وذلك بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية مع عديد الباحثين بالمركز وجامعات الإسكندرية وطنطا والمنصورة وتطبيقه على حى الجمالية والحسين وطنطا وقرية فواح والمطرية والمنزلة، على مدى سبع سنوات.

وقام بعدة دراسات نظرية وميدانية مثل الثأر[1]. ومن البحوث الميدانية تبرز أهمية تنمية الصحراء، حلاً للمشكلة السكانية فى مصر، وضرورة إخراج المصريين من الوادى الضيق القديم الذى لا تزيد مساحته عن ٦٪ من مساحة مصر. ويكتب قصة الصحراء كدراما إنسانية فى كيفية تعامل الإنسان مع الطبيعة وليس فقط تعامل الطبيعة، مع نفسها[2]. ويكون ذلك بداية لتطوير الواحات، حلقة الوصل بين الوادى والصحراء، لإنشاء خريطة عمرانية جديدة لمصر، أفقية وليست رأسية، عرضية وليست طولية كما عبرت من ذلك ورقة أكتوبر ١٩٧٤ وقد أثرت على تنمية الساحل الشمالى الغربى الذى أصبح الآن الامتداد الطبيعى لمصر من ناحية الغرب بقراه السياحية ومدنه الجديدة حتى السلوم وارتباطاً بالتجمعات السكانية عبر الساحل الشمالى حتى المغرب العربى[3]. ويشرف حالياً على مشروع بحث المجتمعات الصحراوية فى مصر بداية بشمال سيناء التى كانت دائماً المدخل الشرقى لمصر كما نبه علماء الجغرافيا السياسية. وتستمر الدراسة على جنوب سيناء ثم البحر الأحمر والصحراء الشرقية ثم الصحراء الغربية والواحات[4].

وكما درس البدو درس الحضر والقرى والمدن من حيث السكان والعادات والتقاليد طبقاً لمعايير الأنثروبولوجيا الثقافية مثل الثأر فى قرى الصعيد، دراسة

---

(١) الثأر، دراسة أنثروبولوجية فى إحدى قرى الصعيد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢.

(٢) من البحوث الميدانية:

١- الواحات الخارجة (مصر) ثلاثة عشر شهراً ١٩٥٤-١٩٥٥.

٢- جماعات البدو الرحل فى الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية صيف عام ١٩٥٩ بتكليف من مكتب العمل الدولية بجنيف، قصة الصحراء، عالم الفكر جـ٣/ع٣.

(٣) وتم ذلك بالتعاون بين قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الإسكندرية، ومركز البحوث الاجتماعية الأمريكية، وجمع المادة الأتنوجرافية عدد من أعضاء هيئة التدريس والباحثين بالجامعة.

(٤) وذلك بتكليف من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. انتهى القسم الأول من شمال سيناء ١٩٨٧-١٩٨٨. ونوقشت النتائج فى العريش ١٩٩٠-١٩٩١ بعد إقامة عشرات الباحثين فى سيناء. ويستمر البحث على مدى سبع سنوات أخرى. ومنه أيضاً الإنسان والمجتمع والثقافة فى شمال سيناء، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٩١.

المناطق المتخلفة بالإسكندرية[1]. كما أشرف على بحث التخطيط الإقليمى لمحافظة أسوان[2].

٢- وهو الأستاذ العميد لآداب الإسكندرية فى السبعينيات[3]، وفى أخطر مرحلة فى تاريخ مصر عندما بدأت الثورة المصرية فى ١٩٥٢ تنقلب على نفسها ومن داخلها وانعكاس ذلك على الجامعة فى منتصف السبعينيات. فقد كانت جامعة الإسكندرية أول من أيد الثورة فى يوليو ١٩٥٢ وأول من اعترض على انقلابها على نفسها بعد الانتفاضة الشعبية فى يناير ١٩٧٧، وزيارة القدس فى نوفمبر من نفس العام، ومعاهدة كامب ديفيد فى ١٩٧٨ حتى اتفاقيات السلام فى ١٩٧٩ وحتى اغتال رئيس الجمهورية الثانية ١٩٨١. وكانت الضغوط هائلة على الجامعة لتصفية نوادى الفكر الناصرى، وتخليص اتحاد الطلاب من الاتحاد الاشتراكى ومنظمة الشباب واستبعاد الأساتذة التقدميين الاشتراكيين من النشاط العلمى والثقافى داخل الجامعة. ويرفض العميد كل الضغوط من الحزب الحاكم وأجهزة الأمن من أجل استبعاد بعض الأساتذة المنتدبين من القاهرة للتدريس بآداب الإسكندرية. فالجامعات لها استقلالها العلمى. ولا يجوز للدولة أو أجهزة الأمن التدخل فى شئونها الأكاديمية، بل ويرد عليها بأنه أدرى بمصلحة الطلاب والجامعة.

ومن ثم تعود ذكرى طه حسين وأحمد لطفى السيد من جديد. فالعميد أستاذ جامعى حر يدافع عن استقلال الجامعة وحريتها الفكرية. أعطى العمادة أكثر مما أخذ منها، كان يشغل المنصب ليس فقط بقامته الفارهة بل يملؤه باستقلال العمادة واعتبار العميد ممثلاً للجامعة للكلية طلاباً وأساتذة عند الجامعة وليس وليس ممثلاً للجامعة عند الكلية طلاباً وأساتذة.

---

(١) الثأر فى قرى الصعيد، قرية بنى سميع أبو تيج بتكلفة من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عام ١٩٦٠ ونشر عام ١٩٦٢. وقد تم بحث المناطق المختلفة بالإسكندرية (منطقة كوم الناضورة) بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة فورد.

(٢) وذلك بتكليف من هيئة التخطيط الإقليمى للمحافظة عام ١٩٧٥ بالاشتراك مع أساتذة وباحثين من قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية والمعهد القومى للتخطيط.

(٣) كان وكيلاً لكلية الآداب، جامعة الإسكندرية فى ١٩٧٢-١٩٧٦م ثم عميداً بها ١٩٧٦، ١٩٧٧.

٣- وهو المخطط لمراكز الأبحاث كوحدات مستقلة داخل الجامعة مثل محاولات تأسيس مركز الدراسات الأمريكية فى السبعينيات فى جامعة الإسكندرية بعد أن ظهرت أمريكا وكأنها الممسك بمفاتيح الحرب والسلام فى المنطقة العربية. وتأسست المكتبة. فالعلم أولاً مصادره وتراكمه التاريخى فى وعى الباحثين.ومازال الأمر متعثراً حتى الآن. فكل مركز بحث هو جزء من المؤسسات العلمية المصرية ولا شأن له بالبلدان موضوع الدراسة أمريكا أو فرنسا أو إنجلترا أو روسيا. وكل دولة تود أن يكون لها يد فى تيسير شئون المركز الجديد علناً أم سراً، مباشرة أو بطريق غير مباشر. والاستقلال العلمى للجامعات يحرص على أن تخضع مراكز الأبحاث فيها إلى الإشراف الكلى لها. فهى مراكز الخدمة الوطن وليست مراكز دعاية لثقافات الدول الأجنبية وسياساتها.

وكان أول مدير لمركز الخدمة الاجتماعية وخدمة المجتمع بجامعة الإسكندرية بعد أن شارك فى إنشائه. ويبدو أن الحياة فى الثغر تخرج الجامعة من نطاق البحث النظرى إلى الممارسة العلمية حيث فضاء المكان أكثر رحابة واتساعاً من فضاء القاهرة. فارتباط جامعة الإسكندرية بالثغر أكثر من جامعة القاهرة بالعاصمة. فى الثغر الحضور البارز فيه للجامعة. وفى العاصمة الحضور البارز فيها للدولة وأجهزة الأمن.

٤- وهو الباحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، والمشرف على أحد مشاريعه "رؤى العالم عند المصريين" التى تحدد معاييرهم فى السلوك، وكذلك مشروع بحث المجتمعات الصحراوية فى مصر[1]. وبالإضافة إلى البحوث النظرية فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية هناك عديد من البحوث الميدانية التى عليها يقوم التحليل النظرى جمعاً بين الكم والكيف، التقرير والوصف، والتفسير والفهم، وبتعبير الظاهريات الواقع والماهية. والأنثروبولوجيا ليست فقط أنثربولوجيا

(١) الذات وما عداها، ومدخل ودراسة رؤى العالم، المجلة الاجتماعية القومية جـ٢٧/عـ١ يناير ١٩٩٠. رؤى العالم فى المجتمع المصرى المعاصر، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، رؤى العالم، تمهيدات نظرية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٣.

اجتماعية أو ثقافية بل هى أيضاً حضارية وتاريخية من أجل بلورة الوعى التاريخى وإحكام الرؤية الحضارية. فالحضارة كما هو الحال عند ابن خلدون هو التحول من البداوة. ويظهر الوعى التاريخى فى السير والملاحم باعتبارها تاريخاً وثقافة. وهى أنثروبولوجيا التاريخ أى فهم تاريخ الإنسان ليس كما يدرسه علماء الآثار، تاريخاً ميتاً، بل التاريخ الحى. الماضى وأصوات الماضى مازال صداها فى وجدان المعاصرين[1].

والأنثروبولوجيا أولاً وقبل كل شىء هى دراسة الإنسان طبقاً للمعنى الاشتقاقى للفظ، أعماره، وعلاقته بالكون والآلة والجريمة والحقوق والبيئة، بل دراسة الشخصية، والمرأة الإنسان الفرد والإنسان الجماعة مثل السكان والإنسان، الحضارة أو التاريخ فى الثقافة[2].

٥- وهو رئيس لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة. فهو فيلسوف الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجى الفلاسفة كما كان اجتماعى الأنثروبولوجيين، وأنثروبولجى الاجتماعيين. فالعلم واحد، منهجاً وموضوعاً. فقد تخرج من قسم الفلسفة والاجتماع عندما كان قسماً واحداً. ومازال يحمل وحدة العلمين بعيداً عن تجريد الفلاسفة، ووضعية الاجتماعيين. وقبل انفصال الفلسفة والاجتماع فى لجنتين مستقليين كان قد عزم الأمر على عقد ندوة عن مدرسة فرانكفورت التى يتجلى فيها اللقاء بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

---

(١) قابل وهابيل أو قصة الصراع بين البداوة والحضارة، مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، حضارة اللغة، عالم الفكر جـ٢/ع١. الطاقة والحضارة جـ٥/ع٢. المرأة والحضارة جـ٧/ع. الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا جـ٥/ع٤. مشكلات الحضارة جـ٢/ع٣. أصوات من الماضى جـ٧/ع١. الملاحم كتاريخ وثقافة، جـ١٦/ع. السير والملاحم، فاجنر وداروين جـ٦/ع١.

(٢) الشيخوخة جـ٦/ع٣. الطفولة والمراهقة جـ٧/ع١. الطفولة جـ١٠/ع٣. الإنسان والبيئة جـ٧/ع٤. نظام طبقات العمر، مجلة كلية الأداب، جامعة الإسكندرية. الشيخوخة فى عالم متغير، عالم الفكر جـ٧/ع٣. الإنسان والكون جـ١/ع٤. حقوق الإنسان جـ١/ع٤. الإنسان والآلة جـ٢/ع٤. الإنسان والجريمة جـ٥/ع٣. المرأة جـ٧/ع١/١٩٧٦، دراسات فى الشخصية جـ١٣/ع٢/١٩٨٢.

كان قادراً بعقله الموضوعي، وهدوئه وتواضعه، واتزان رؤيته ضبط انفعالات المفكرين وأهواء الفلاسفة، وما أكثرها. لذلك كتب معظمهم مقالات فى الانفعالات. العقل أمره سهل، أما الانفعال فهو العقبة أمام العقل. يعمل الاجتماعيون فى فريق أسهل مما يعمل الفلاسفة. بالرغم من المجتمع الذى يوحد الاجتماعيين، والحكمة التى توحد الفلاسفة طبيعة البحوث الاجتماعية العمل الجماعى فى حين أن الفلسفة بحث فردى. لذلك قلت الذات عند الاجتماعيين، وتضخمت عند الفلاسفة. أشرف بالتعاون مع مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية على عقد مؤتمر الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية فى الشرق الأوسط. وشارك فيه قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومركز البحوث الأمريكية بالجامعة الأمريكية عام ١٩٧٤ وبالاشتراك مع ممثلين من الأقطار العربية وتركيا وإيران. وكانت أبحاثه الجماعية نموذجاً لبحث الفريق الذى يضم عدة أجيال.

وهو فى نفس الوقت عضو بالمجمع العلمى المصرى بعد انتخابه منذ ١٩٨٨ وعضو بمجلس العلوم الاجتماعية بأكاديمية البحث العلمى، وعضو بمجلس إدارة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ ١٩٨٧، وعضو فى المجلس القومى للخدمات والتنمية والمجالس القومية المتخصصة. وعمل اللجان والإشراف على الأبحاث الجماعية موهبة لا يقدر عليها إلا العلماء المتواضعون. وفى كلتا الحالتين، الاجتماع والفلسفة، الهدف واحد وهو العلم، وتأسيس المجتمع العلمى. الفلسفة للذهن، والاجتماع للمؤسسات العلمية هو تطبيقاته فى التقنية. ولا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ولا فرق بين لغة العلم ولغة الحياة. والعلم ليس ظاهرة غربية يحتكرها الغرب. هو ظاهرة فى كل الحضارات، الصينية والهندية والبابلية ومصر القديمة. وقد ساهم العرب فى تطور العلوم وكما يبدو فى معاهد تاريخ العلم العربى أو تاريخ العلم بوجه عام[1].

---

(١) الظاهرة التكنولوجية عالم الفكر جـ٣/ع٢. التقدم فى العلوم. عالم الفكر جـ٣/ع١٩٧٢/٢. الرياضيات لغة العلم جـ٤/ع١٩٧٤/٤ لغة العلم والحياة جـ٧/ع٣. العلم عند العرب جـ٩/ع١٩٧٨/١. العلم والتكنولوجيا جـ٩/ع١٩٧٨/٢.

٦- وهو المترجم الرصين عرفت مصر بفضله "الغصن الذهبى" لفريزر، الكتاب العمدة فى الأنثروبولوجيا الثقافية عام ١٩٧١، و"الأنثربولوجيا الاجتماعية" لايفانز برتشارد عام ١٩٥٨، "وما وراء التاريخ" لوليامز هاولز[١].

وواضح من الاختيار الرغبة فى التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثربولوجيا الثقافية مع رصيد من التاريخ وتحليل الوعى كما هو الحال عند دلتاى، وكلها نصوص تكوينية تأسيسية للعلوم الاجتماعية. تغرز فى النفس وتتفرع منها النصوص الشارحة ثم النصوص الإبداعية الخالصة.

ولم يتم الاكتفاء بالترجمة بل بالعرض والتأليف فى أهم النظريات الاجتماعية وعلماء الاجتماع مثل تايلور، وعديد من المقالات للتعريف بأعلام المجتمع والأنثروبولوجيا وذلك فى مجلتى "عالم الفكر" بالكويت، ومجلة "الهلال" بالقاهرة. فالعرض خطوة تالية على الترجمة وسابقة على التأليف الإبداعى[٢].

٧- وهو المثقف المفكر صاحب المواقف والشهادات على أحوال الوطن فى رئاسته تحرير عالم الفكر بالكويت ١٩٧٠-١٩٨٦، وربما كان أطول رئيس تحرير لمجلة عرفه العالم العربى. يجمع بين العلم والثقافة "وتراث الإنسانية" فى مصر ١٩٧٠-١٩٧٧ حتى إغلاق جميع مجلات وزارة الثقافة بعد اتفاقية يناير ١٩٧٧ مثل "الفكر المعاصر"، و"الكاتب"، و"المجلة" والتى كانت منارات الستينيات

---

(١) طبع كتاب "الأنثروبولوجيا الاجتماعية" ثمان مرات ونشرت" ما وراء التاريخ"، مكتبة نهضة مصر ومؤسسة فرانكين وأشرف على ترجمة "الغصن الذهبى" وترجمة بعض الفصول مع المقدمة والتعليقات، البيئة العامة للكتاب ١٩٧١م.

(٢) وذلك مثل "تايلور" فى سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨، سير هنرى مين والقانون القديم، المجلة الجنائية القومية بعالم الفكر، لويس مورجان والمجتمع القديم تراث إنسانية جـ٩، العدد الأول. الوسائل والرسائل مارشال ماكلوهان ووسائل الاتصال جـ١٢/ع١. ماكس فيبر والظاهرة الدينية جـ١٣/ع٣. فردينان تونيز: الجماعة المحلية والمجتمع ١/ج٢/ع٣. أندريه مالرو ١/ج٨/ع١. ١٩٧٢. جان بول سارتر، دراسة تمهيدية جـ١٢/ع١٩٨٠/٢، وبمجلة الهلال: زيجموند فرويد اليهودى، أبريل ١٩٨٧. مارجريت ميد، نهاية الأسطورة، مايو ١٩٨٧، بنات كارل ماركس، يونيو ١٩٨٧. عندما يعشق الفيلسوف، برتراند رسل، يوليو ١٩٨٧. الفتاة والفيلسوف فريدريش تيتشه. أكتوبر ١٩٨٧. حتى العلماء يزورون النتائج، سيريل، بيروت، ديسمبر ١٩٨٧.

بالإضافة إلى "الطليعة" بعد فالفكر ليس فقط عمل الباحثين والنخب الثقافية والعلمية ولكنه أيضاً رسالة وقضية وبلورة لوعى الجمهور العريض. وفى نفس الوقت هو فكر بعيد عن الأقوال لخطابية والجدلية. يقوم على البرهان حتى يتأسس الوعى الثقافى العام على أسس علمية. ويمحى الفرق بين العلماء والخطباء، بين المفكرين والوعاظ. لذلك كان المقال هو الشكل الغالب على أعماله. فالمقالات مدافع سريعة الطلقات من أجل التغيير الاجتماعى فى حين أن الأعمال التكوينية الكبرى بولدوزرات تجرف ما أمامها من مخلفات، وتهدم ما يصادفها من عقبات.

ويستعمل الأنثروبولوجيا لتوضيح الأخطاء الشائعة فى المفاهيم السائدة مثل أن الصهيونية حركة إحيائية أو إصلاحية أسوة بحركات الإصلاح الحديثة. ويبين أنها حركة عنصرية توسعية، تستعمل الدين أداة للسيطرة.ويبحث مثل طه حسين عن مستقبل الثقافة فى مصر(1)، ويحلل أسطورة الغزو الثقافى لمزيد من التفاعل بين الثقافات. فالثقافة بطبيعتها حركة تنويرية فى المجتمع ضد الأخطاء الشائعة والأحكام المسبقة التى تمنع من الرؤية الصائبة والسلوك السليم.

وإذا كان جيلنا فى النصف الثانى من القرن العشرين هو جيل الثورة، ومنذ كانت أهم ثورة حديثة فى الغرب هى الثورة الفرنسية التى أثارت خيال الفلاسفة والشعراء والأدباء والفنانين فقد كتب المثقف الوطنى أيضاً ثورة الثورة الفرنسية ونقد أعداء الثورة الفرنسية من المحافظين البريطانيين(2). فغاية الثقافة فى النهاية تنوير المجتمع وتغيير نظم الحكم. بحيث تكون مواكبة لتطور المجتمع وحاجاته المتجددة.

٨- وهو المثقف الوطنى التقدمى الملتزم، صاحب المواقف الوطنية التى تتجاوز الأيديولوجيات السياسية والفرق الحزبية. ولد بعد ثورة ١٩١٩

---

(١) الصهيونية كحركة إحيائية، عالم الفكر جـ١٤/ع١/١٩٨٣. مستقبل الثقافة فى مصر، الهلال، فبراير ١٩٨٨، أسطورة الغزو الثقافى، مارس ١٩٨٨.

(٢) ثورة الثورة الفرنسية، الهلال، يونيو ١٩٨٩. أعداء الثورة الفرنسية، المحافظون البريطانيون، الثورة والتطور، أغسطس ١٩٨٩م

بعامين[1]. وتخرج عام ١٩٤٤، والحرب العالمية الثانية توشك على الانتهاء. وحصل على الماجستير عام ١٩٥٣ بعد ثورة يوليو بعام من أكسفورد، وعلى الدكتوراه منها أيضاً عام التأميم ١٩٥٦. فحياته مرتبطة بتاريخ الحركة الوطنية فى مصر. لذلك كانت الأنثروبولوجيا لديه من العلوم الاجتماعية الوطنية.

وهو المثقف العربى الذى امتدت أعماله واتسع نشاطه إلى أرجاء الوطن العربى منذ تأسيس مجلة "عالم الفكر" بالكويت، ورئاسة تحريرها منذ وفاة عبد الناصر فى ١٩٧٠، وأثناء تحول مصر من القومية إلى القطرية بعد حرب ١٩٧٣ حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها، وأول خمس سنوات من الجمهورية الثالثة. ونشر عدة بحوث له فى المجلات العربية مثل مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، وبغداد، مجلة المأثورات الشعبية، الدوحة، قطر. وكان مدرساً لعلم الاجتماع بالجامعة الليبية بنغازى منذ ١٩٥٨ وأستاذاً للأنثروبولوجيا بجامعة الكويت ١٩٦٦-١٩٧٠. ونشر دراسات عن المجتمع الليبى[2]. وله عديد من المقالات

---

(١) وقد خرج من الإطار القطرى والعربى الأفريقى إلى المستوى الدولى خبيراً بمنظمة العمل الدولية بجينيف ١٩٦٠-١٩٦٣، وأستاذاً ورئيساً لقسم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية ١٩٧٢-١٩٧٤ انتداباً دون أن يترك مكانه فى جامعة الإسكندرية، وأستاذاً بجامعة اسكس ١٩٦٧ ثم يوتا ١٩٧٦ لمدة شهر. وعقد اتفاقية التعاون بين كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتا عام ١٩٧٦ لتبادل الأساتذة والطلاب لقسمى الأنثروبولوجيا والحضارة. كما قام بعقد دورة اتفاقيات ثقافية أخرى بين كلية الآداب وعدد من الجامعات الأمريكية لا يفاد الطلاب الأمريكيين الذين يدرسون الشرق الأوسط لاستيفاء معلوماتهم عن الحضارة المصرية القديمة والثقافة الإسلامية لمدة فصل أو فصلين وأداء الامتحان بجامعة الإسكندرية. كما قام بعقد اتفاقيات مع معهد البوليتكنيك فى وسط لندن لنفس الغاية بالإضافة إلى تدريس اللغة العربية. وقد دفع ذلك إلى إنشاء مركز لتدريس اللغة العربية للأجانب بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية. وألقى المحاضرة السنوية من محاضرات كاريراس بجامعة أسكس عام ١٩٦٧ بعنوان "الثورة الحضرية الجديدة فى العالم العربى"، عربياً بين ثقافتين، وسراً للربط بين الشعوب والحضارات. ونظراً لحضوره الدولى منذ كان رئيس الشعبة القومية لليونسكو بالقاهرة. وهو زميل بالمعهد الملكى للأنثروبولوجيا، وعضو بالمعهد الأفريقى الدولى ببريطانيا.

(٢) دراسات فى المجتمع الليبى، دار الثقافة، الإسكندرية ١٩٦٣.

حول أفريقيا[1]. وكما هو الحال فى الدوائر الثلاث لتحرك مصر منذ فلسفة الثورة، الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية فقد تم التحول من الدائرة العربية إلى الدائرة الأفريقية، بتمثيل جامعة الإسكندرية فى مجلس اتحاد الجامعات الأفريقية بعضاً من الوقت. كما انتقل من المستوى القطرى إلى المستوى العربى ومن المستوى العربى إلى المستوى الأفريقى انتقل أيضاً إلى المستوى الدولى.

وقد تم تخصيص جانب من البحوث الميدانية للوطن العربى وأفريقيا إما فى بحوث مستقلة مثل الدراسة الأنثروبولوجية الاستطلاعية للعلويين فى سوريا أو فى مقارنة مثل المقارنة بين جماعات البدو الرحل وشبه الرحل فى الصحراء الغربية بمصر والصحراء السورية. كما قام بعديد من الدراسات الميدانية فى صحارى الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المغرب والجزائر وليبيا والأردن والعراق والمملكة العربية السعودية وإيران[2]. كما قام بالعديد من الدراسات الميدانية فى عدد من قبائل شرق أفريقيا وغربها (أوغندا، تنجانيقا، كينيا، نيجيريا، سيراليون، جنوب السودان)[3].

وله عشرات البحوث والمقالات باللغة الإنجليزية ألقاها فى المؤتمرات والمجلات العلمية الدولية حول اتساق الأعمار فى أفريقيا وسكان القبائل فى صحراء مصر الغربية، وهجرة العمالة فى الواحة الخارجة، والشرف والثأر عند بدو مصر، ودراسات عديدة عن البدو والحضر. ومن ثم أصبح ذا ثقافة موسوعية،

---

(١) مثل: التصنيع والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، جامعة الإسكندرية ١٩٦٩، التنمية الاجتماعية والتغير الاجتماعى فى أفريقيا، مثال من السودان، مشروع الأزاندى، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد الأول. أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية، عالم الفكر جـ١٨/ع٤. مصر والثقافة الأفريقية، الهلال، فبراير ١٩٨١م.

(٢) دراسة أنثروبولوجية استطلاعية للعلويين فى سوريا من المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، صيف، ١٩٦٠. جماعات البدو الرحل وشبه الرحل فى الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية صيف ١٩٥٩، بتكليف من مكتب العمل الدولى بجنيف.

(٣) وتم ذلك أيضاً بتكليف من مكتب العمل الدولى عام ١٩٦٢، وصدرت النتائج فى عديد من المقالات بالعربية والإنكليزية فى المجلة الاجتماعية الغربية والأهرام الاقتصادى فى الستينيات.

ولوعاً بكتاب معاجم الأعلام فى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مع شرح نظرياتهم وتأثيرهم.

٩- وهو صاحب مدرسة البنيوية الوظيفية، يجمع بين البنية والوظيفة، بين الثبات والحركة، بين الوصف الكيفى والتحليل الكمى، بين العقل والمجتمع أسوة بمدرسة فرانكفورت. والوظيفة بديل عن الماركسية، أقرب إلى الوضعية الاجتماعية التى تحرسها البنيوية. ومن ثم أمكن الجمع بين ماكس فيبر وأوجست كومت. أحياناً يتغلب الوصف الكيفى، والتحليل البنيوى. وأحياناً يتغلب التحليل الكمى خاصة فى الدراسات الميدانية حول الشعوب البدائية. وفى ذلك ألف كتابه العمدة "البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع" فى جزأين، الأول عن المفهومات، والثانى عن الأنساق(١). ولم تخل مقالاته العديدة من عرض نظرى لقضية المنهج فى "الأنثروبولوجيا النظرية". فالأنثربولوجيا نفسها منهج لدراسة المجتمع والفلكلور. بل هى شكل أدبى مثل أدب الرحلات(٢). كما تشمل تطبيق الأنثروبولوجيا فى باقى العلوم الإنسانية مثل القانون(٣). ومع ذلك هناك إحساس بأزمة العلوم الإنسانية ومن ضمنها الأنثروبولوجيا، أزمة المنهج، وأزمة الأيديولوجيا(٤).

---

(١) البناء الاجتماعى، مدخل لدراسة المجتمع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد أعيد طباعة الجزء الأول تسع مرات، والثانى سبع مرات بالإضافة إلى عدة مقالات مثل: البناء والبنائية، دراسة فى المفهومات، المجلة الاجتماعية القومية جـ٢٧/ع٢. مايو ١٩٩٠. الرمز والرمزية، دراسة فى المفهومات جـ٢٧/ع٢ مايو ١٩٩١. التفكيك، دراسة فى المفهومات جـ١٩٩٢/٢٩، المدخل إلى البنائية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية ١٩٩٥، بنائية الفن، عالم الفكر جـ١٥/ع٢. الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعى جـ١٦/ع٢.

(٢) الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المدخل الأنثربولوجى لدراسة الفلكلور، مجلة المأثورات الشعبية، العدد الثانى، السنة الأولى، الدوحة قطر، ١٩٨٦. رسائل أنثروبولوجية المجلد ١٤، العدد الثانى.

(٣) الأنثروبولوجيا والقانون، مقدمة لدراسة القانون الجنائى فى المجتمعات البيئية، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة، القانون والمجتمع، عالم الفكر، العدد ٣، ١٩٧٣.

(٤) أزمة العلوم الإنسانية، حالة الفكر جـ١/ع١. العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجى جـ٢/ع٢. ماذا يحدث فى علوم الإنسان والمجتمع جـ٢/ع٢.

١٠- وهو الإنسان الاجتماعى الصديق الوفى، طويل القامة رفيع الهامة، المشارك فى المنتديات العامة فى رفقة الأصدقاء، فى يوم معلوم من الأسبوع، حلو الحديث، سريع النكتة، ولماح الرؤية[١]. يجعله ذلك الشاب الدائم والصبى العاقل الذى لا يترك ندوة أو مؤتمراً إلا وظهر فيه متحدثاً أو سامعاً، معقباً أو مناقشاً. فهو حاضر علمياً وثقافياً، علامة من العلامات الثقافية فى مصر والوطن العربى. الابتسامة لا تفارق الوجه، والتحية تسرع على اللسان.

وهو الأديب الناقد الفنان المبدع الذى جعل الأدب جزءاً من الأنثروبولوجيا فى أنثروبولوجيا النقد الأدبى الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى، الهجرة وأسطورة العودة، ما قبل المسرح والموسيقى، والإبداع الموسيقى، والهوية الثقافية، والشعر، والدراما، والثقافة، والسينما، والأدب المقارن، وأدب الرحلات، والفكاهة والضحك فى النكات الشعبية[٢]. وهو الإنسان الذى يهتم بتراثه وفكره وثقافته الموروثة خاصة وأن شبهة الأنثروبولوجيا أنها تحول كل شيء إلى فلكلور وممارسات اجتماعية، وتضحى بما ينبغى أن يكون، العقيدة والشريعة لصالح ما هو كائن، السحر والخرافة والشعوذة والأولياء والقدسيين والمعجزات والإلهامات. إذ يمكن دراسة الفكر الإسلامى والتراث أنثروبولوجيا. ويمكن وصفه كتجربة تاريخية، وأثره على العمران. يدافع عن التراث ضمن رؤى المستشرقين ومناهجهم كما فعل ابن خلدون والحضارة والتاريخ بل والأصول نفسها مثل القرآن والسيرة، وتتناول الأنثروبولوجيا قضايا علم الاجتماع الدينى

---

(١) ومن أشهر اللقاءات لقاء أتنسيوس بالإسكندرية الأسبوعى مع د. عبد اللطيف خليف.

(٢) الظاهرة الإبداعية، عالم الفكر جـ١٥/ع٤. الواقع والأسطورة فى القصص الشعبى جـ١٧/ع١. الهجرة وأسطورة العودة جـ٣/ع٢. واقع المسرح جـ١٧/ع٤. الموسيقى جـ٦/ع١/١٩٧٥. النقد الأدبى جـ٩/ع٢/١٩٧٨. الأدب المقارن جـ١١/ع١/١٩٨١. أدب الرحلات جـ١٣/ع٤/١٩٨٣. الفكاهة والضحك جـ١٣/ع٣/١٩٨٢. الشعر والدراما جـ١٥/ع٤/١٩٨٤. الإبداع الموسيقى والهوية الثقافية، الهلال، يوليو ١٩٨٨، الثقافة السينمائية. سبتمبر ١٩٨٨.

ولاهوت التحرير. بل أنه يستعمل مصطلحات الصوفية مثل "الإشارات" فى عناوين بعض مقالاته[1].

١١- حصل على جائزة الدولة التشجيعية للعلوم الاجتماعية ثم على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية. فحامل هموم الفكر الوطنى يكرمه الوطن المهموم الذى مازال يقدر العلم والعلماء وهو فى غمرة الأحزان. ليس له أعداء أو خصوم. وليس له شلة يصل من خلالها. ومع ذلك أتته الجوائز طوعاً.

ونال وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى. فلم تكرمه فقط المؤسسات العلمية بل أيضاً المؤسسات الرئاسية بعد أن أصبح العالم جزءاً من تاريخ الوطن. واعتراف الوطن بعلمائه وتكريمه يجعلهم راضيين مستبشرين غير حانقين ولا غاضبين. لا يحتاج إلى الهجرة خارج الأوطان. والهجرة مؤقتة وليست دائمة لنبت زرع فى مكان آخر. وكل بلاد العرب أوطان. وقد كانت الهجرة من مكة إلى المدينة مؤقتة قبل فتح مكة والعودة إليها.

إن أبلغ آيات التكريم هو الاعتراف بالفضل حتى ينشأ التراكم المعرفى الضرورى لتطور المجتمعات ونهضة الأمم.

١٢- وإن من شيم الكبار قبول النقد والتطوير ولما كان يهوذا من ضمن الحواريين الاثنى عشر، فربما الإكثار من دراسة البدائيين يقوى الإحساس بالتمايز الحضارى بين الدارس والمدروس. فالغرب هو الدارس، والشعوب البدائية خاصة الإفريقية هى المدروس، علاقة الذات بالموضوع الرائى بالمرئى، الأعلى بالأدنى، السيد بالعبد[2]. فمتى تنقلب الآية وتتحول الأنثروبولوجيا من علم دراسة الإنسان

---

(١) الاستشراق والمستشرقون، عالم الفكر جـ١٠/ع٢. الإسلام المناضل جـ١١/ع٢. النصوص والإشارات جـ١١/ع٢ فى الفكر الإسلامى، جـ٦/ع٣، ١٩٧٥. التراث جـ٨/ع١/١٩٧٧. التجربة الإسلامية جـ١٠/ع٢/١٩٧٩. المدينة الإسلامية، جـ١١/ع١/١٩٨٥. حضارة الأندلس جـ١٢/ع١/١٩٨١. القرآن والسيرة النبوية، جـ١٢/ع٤/١٩٨٢. الاستشراق واستعلاء الغرب، الهلال، يونيو ١٩٨٨، موقفنا من التراث، الهلال، مايو ١٩٨٨.

(٢) العقوبة فى المجتمع البدائى، المجلة الجنائية القومية، نوفمبر ١٩٦٧، نظرة البدائيين إلى الكون، جـ١، العدد الثالث.

"البدائى" إلى علم دراسة الإنسان "المتحضر" الذى يدرسه البدائى لتبادل الأدوار بين الذات والموضوع. فذات اليوم، الباحث الغربى، يصبح موضوع الغد. وموضوع اليوم، الإنسان البدائى يصبح ذات الغد. وهو ما يحاوله علم الاستغراب الذى يجعل الدارس مدروساً والمدروس دارساً[١].

وأحياناً يخلو العرض من الموقف مثل بحث "رؤى العالم"، تمهيدات نظرية. وهو عرض لنظريات دلتاى ورد فيلد. وقد يكون عرضه للجديد فى حد ذاته إثارة للأذهان. وهو موقف غير مباشر، فلا يعنى الموقف بالضرورة النقد. وكثير من المقالات تبدأ بالأدبيات الغربية عرضاً وتطويراً. الاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على الإبداع البداية بالآخر ثم تقوم الأنا بإعادة البناء[٢].

ويبدو أن الاختيار المنهجى كان هو الاختيار، عرضاً وتأليفاً وممارسة وتطبيقاً ربما لأنه أكثر تنظيراً، وربما كرد فعل على الدراسات الاجتماعية التى تتعاطف مع الماركسية منهجاً وموضوعاً. فالبنيوية عند فيبر كانت رد فعل على الماركسية. وقد قام جيل آخر من البنيويين يأخذون موقفاً من البنيوية نقداً لها من الداخل أو من الخارج[٣]. وبدلاً من أن يشق طريقاً ثالثاً بين الوظيفية والبنيوية، بين الوضعية والوصفية اقترب من البنيوية أكثر، وجاورها مع الوظيفية بدلاً من وحدة عضوية بين المدرستين. وانتهى يهوذا بفعل الزمن شانقاً نفسه، وانتصر الحواريون مبشرين برسالة المسيح عبر الزمان.

---

(١) وكان قد أشرف على ندوة مناقشة كتاب "مقدمة فى علم الاستغراب" بالمجلس الأعلى للثقافة أثناء رئاسته لها.

(٢) مثال الرياضيات، لغة العلم، تبدأ بأوجست كوت، وقصة الصحراء تبدأ بتيودور مونو، والظاهرة الإبداعية، تبدأ بتعليق أرثر كوسلر، حتى القرآن والسنة النبوية، تبدأ بالكاتب الروائى نيبيون. "والصهيونية هل هى حركة إحيائية" تبدأ بالمؤرخ اليهودى سيمون دوبوف.

(٣) وقد وضح هذا فى النقاش الذى دار بين د. جابر عصفور ممثل البنيوية يوم ما ود. عبد العزيز حمودة حول الحداثة وما بعد الحداثة.

"نقـــد العقــل العربـــى"

فى مـــرآة "التراث والتجديـد"

١- علم القراءة.

ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى مصر والشام والمغرب ويحاول الخليج الآن اللحاق. كانت مصر والشام منبع النهضة العربية الحديثة فى القرن التاسع، وازدهر المفكرون والكتاب والأدباء والمصلحون الشوام فى مصر. وعاش رواد النهضة العربية بتياراتها الثلاثة فى مصر، الأفغانى رائد الإصلاح الدينى، والطهطاوى رائد الفكر الليبرالى، وشبلى شميل رائد الفكر العلمى العلمانى. فكان من الطبيعى أن تتولد بعض المشاريع العربية المعاصرة فى مصر بعد العصر الليبرالى فى النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الفترة القومية فى النصف الثانى منه، وتتبلور بعد هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧. كان نصارى الشام على دراية بالتيارات والمذاهب الفكرية والعلمية والسياسية فى الغرب كما كان القدماء على علم بثقافة اليونان. وكانت مصر أيضا بفضل عصر الترجمة الثانى فى عصر محمد على نموذجا لبناء الدولة الحديثة.

وازدهرت المشاريع العربية المعاصرة فى المغرب لتأثرهم بالمشرق وبمشاريعهم الفكرية. فقد كانت مصر مصدراً للثقافة العربية المعاصرة. وكان كتابها وروادها يشعون خارج مصر، ومجلاتها الثقافية منتشرة خارج الحدود. وكان

(*) الكتاب التذكارى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ٢٠٠٤.

المغرب ينهل من الثقافة الغربية خاصة الفرنسية. يعرف مثقفوه اللغة الفرنسية، وعلى دراية بثقافة الحى اللاتينى وتياراته ومصطلحاته وأساليبه. وكان هناك هامش من الحرية الفكرية للنخبة طالما أنها لا تتحدث إلى الناس مباشرة ولا تتعامل مع ثقافتهم الوطنية لتثويرها وإدخالها عاملا فى حركات التغير الاجتماعى وفى مسار التاريخ. لم يشأ المغاربة أن يفوتهم قطار المشارقة فى مصر والشام لتجديد الفكر العربى. وتوالت الأجيال متلاحقة ومتسارعة، كل جيل لاحق يريد أن يزحزح الجيل السابق كى يبقى فى الميدان وحده، مع أن السماء البهيم يتحمل أكثر من نجم ساطع[1]. فالعلاقة بين الأجيال فى المغرب على التبادل وليست على التكامل.

وطالما تساءل الناس: لماذا بقت المشاريع العربية المعاصرة التى كانت رد فعل طبيعى على المستوى الفكرى على هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧، كل منها بمفرده كالنجوم الزاهرة، يسطع كل منها وحده، دون أن تتلاقى أنوارها حتى يقوى بعضها بالبعض الآخر، تتجاور فيما بينها من أجل أن تتكامل، أو تتقاطع فى تعددية خلاقة؟

بل إن العادة قد جرت من البعض الذين يودون اللحاق بهذه المشاريع ويتعلقون عليها بحثا عن شهرة أو مزايدة فى علم أو زحزحة لموقع أن يقصوا كل غصن أينع بدعوى قصره، ويقطعوا كل شجرة نبتت بدعوى ميلها، وينزعوا كل زهرة تفتحت بدعوى احتمال الذبول. يبدو أننا فى فكرنا الحديث لم نعرف كيف نتكامل بل نتقاطع. وإذا مالت شجرة عند أحدنا فلا يقطعها آخر بل يقيمها، وإذا نقصت ساق منضدة عند واحد فليكملها آخر حتى لا تقع. فالعمل الجماعى، عمل الفريق، أولى من البطولات الفردية بين الخصوم، كل خصم يريد تسجيل هدف فى مرمى الآخر[2]. وهناك فرق بين الحوار والهدم، بين التساؤل والتقويض، بين إكمال

---

(١) كان الرائد الأول محمد عزيز لحبابى، أول حاصل على الدكتوراه فى الفلسفة فى المغرب العربى ومؤسس الجمعية الفلسفية المغربية. تلاه عبد الله العروى ليحل محله، ثم محمد عابد الجابرى ليحل محل العروى. والآن يريد طه عبد الرحمن متسارعا أن يحل محل الجابرى. أما عبد الكبير الخطيبى فآثر أن يخاطب الجمهور الفرنسى.

(٢) وذلك مثل محاولات جورج طرابيشى أولا وطه عبد الرحمن ثانيا لدراسة "نقد العقل العربى" بمعنى تجريحه وإزاحة صاحبه من "عرشه" فى الفكر العربى المعاصر.

الناقص والقضاء عليه، بين التقدم خطوة والرجوع إلى الوراء خطوتين، بين التسامح والعدوان، بين المحبة والعقاب، بين المسيحى واليهودى.

وربما يتساءل البعض الآخر: لماذا لا يذكر أصحاب المشاريع العربية المعاصرة بعضهم بعضا، ولا يحيل بعضهم إلى بعض حتى ينشأ حوار، ويعرف الناس أوجه الاتفاق والاختلاف بينها؟ بل ولماذا لا يخاصم بعضهم بعضا ويتناطحون فيما بينهم كما تفعل إحدى القنوات الفضائية الذائعة الصيت التى تصدر فى قطر صغير الحجم، وكأن الفكر لا يكون إلا إقصاء متبادلا كما يفعل الحكام حفاظا على كرسى الحكم؟

وقد يلاحظ البعض إخفاء بعض المصادر المعاصرة فى "نقد العقل العربى" وليس فقط عدم الإحالة إلى الأقران. فالتفرقة بين الإنشاء والخبر معروفة منذ أوائل السبعينات[1]. قد يذكر "نقد العقل العربى" ما لا يأخذ منه. وقد يصمت عما يأخذ عنه. بل إن بعض التعبيرات نالت من الشهرة بحيث أصبحت لاصقة بصاحبها مثل "المعقول واللامعقول". حتى ولو بصياغات أخرى مثل "المعقول الدينى واللامعقول العقلى"[2].

وقد تكون الإجابة أن العادة لم تجر على دراسة الأقران وهم مازالوا فى قمة العطاء وهو تقليد جامعى أصيل. فالمفكر مازال يدرس ويعطى. وربما اختزن شيئا لم يصدر بعد. كما أن الاحترام الواجب للمفكرين يلزم عمليا بهذا الموقف، ليس تجاهلا ولا تناسيا بل تقديرا واحتراما يصل إلى حد الإجلال فى بيئة ثقافية خلطت بين النقد والتشهير، والحوار والإقصاء، والتكامل والأحادية. ومع ذلك لكل قاعدة استثناء. وما فائدة الحوار بين الأقران إذا كان حوارا لم يعد أحد الطرفين فيه حاضرا إلا من خلال أعماله؟ الحوار بين الأحياء وحضور الطرفين ربما يكون أنفع

---

(١) زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة ١٩٧٣، ص٢٠٥-٢٥٦.

(٢) زكى نجيب محمود، المعقول واللامعقول فى الفكر العربى، دار الشروق، القاهرة (د.ت)، تكوين العقل العربى، ص١٣٤-١٦١.

للاثنين وللناس من الحوار بين حاضر وغائب قد يشوبه ظلم غير مقصود على الغائب[1]. فالتحية للأقران فى الدنيا والإجلال لهم أفضل من نعيهم فى الدنيا، تخليدا لذكراهم فى الآخرة.

ليس الهدف من تحية الإكبار والإجلال للعقد السابع هو التقريظ والمدح والتفخيم والتعظيم الذى يشوبه التقليد فى أحسن الأحوال والنفاق فى أسوء الأحوال ﴿قتل الخراصون﴾. بل المقصود هو إعادة بناء الموضوع فى إطار الذات من منظور آخر، ومن موقع مخالف، وربما فى زمن آخر. والمتن والشرح واجهتان لعملة واحدة، والمقروء والقراءة فعلان متكاملان. فلولا نقد أرسطو لأفلاطون ما كان أرسطو ولا أفلاطون. ولولا نقد الكانطيين لكانط لمات كانط ولما ظهر الكانطيون. ولولا نقد اليسار الهيجلى لهيجل لما كان الهيجليون الشبان ولمات هيجل. ولولا تطبيق فلاسفة الوجود المنهج الظاهرياتى لهوسرل ورفع القوسين وإصدار الأحكام على الوجود لمات هوسرل ولما ازدهر فلاسفة الوجود[2]. وهذا هو منهج القراءة الذى استعمله التوسير فى "قراءة رأس المال"، قراءة على قراءة ماركس للاقتصاد التقليدى عند ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف بنية حاول النصان الأول والثانى العثور عليها.

"القراءة" هى رؤية مشروع فى مرآة مشروع آخر. لا خطأ فيها ولا صواب بل انعكاس صورتين فى مرآة مزدوجة، مرة يقوم مشروع "التراث والتجديد" فيها بدور المرآة ومشروع "نقد العقل العربى" بدور الموضوع الذى يعكس صورته فى المرآة، ومرة أخرى يقوم مشروع "نقد العقل العربى" بدور المرآة، ومشروع "التراث والتجديد" بدور الموضوع الذى ينعكس فيها. والصورة تعكس الموضوع طبقا لطبيعة المرآة فى كلتا الحالتين. وبالتالى يصعب معرفة مدى مطابقة الصورة

---

(١) حدث هذا الاستثناء من قبل فى دراستين سابقتين: "التأويل بين الخاصة والعامة، دراسة فى بعض أعمال نصر حامد أبو زيد"، ص٤٣٣-٥١٢. "قاسم أحمد بين نقد القدماء وإدعاء المحدثين"، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٥١٣-٥٢٧.

(٢) انظر: السابق ص٥-٩.

للموضوع. الغرض من الصورة ليس معرفة الحقيقة الخارجية، الموضوع نفسه، بل مجرد تعدد الصور بتعدد المرايا من أجل إثارة الذهن والحث على التأمل والتفكير.

لا يوجد فى القراءة خطأ وصواب بل تتعدد الرؤى والمواقف التى من خلالها تتم القراءة. ولا توجد قراءة واحدة مطلقة تجَب غيرها من القراءات بل هناك عدة قراءات متساوية فيما بينها بتعدد المرايا والزوايا. ولا يوجد فهم مطلق لنص ولا شرح واحد لمتن حتى عند صاحب النص أو المتن، عند المقروء أو القارئ بل تتعدد قراءات النص عند صاحب النص لنصه، وعند صاحب الشرح لشرحه. القراءة إكمال مشترك وعمل جماعى للطرفين المتحاورين أو أكثر حتى تتعدد الصور فى عدة مرايا متعددة الأشكال للتساؤل والمراجعة الجماعية، والعودة إلى البداية، المشاريع العربية المعاصرة باعتبارها مقاصد حضارية. وهذا ما يقره "نقد العقل العربى" فى إحدى أجزائه. إذ يصرح بأنه لا يوجد خطأ كبير أو صغير، كبير فى العقل السياسى العربى، وصغير عند من يراجعه ويقرؤه ويصححه، بل هناك مقاربات متعددة وقراءات مختلفة[1].

القراءة نوع من نقل الموضوع إلى الذات. فالموضوع لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الذات. وكل ذات إنما تحول العالم إلى صورة فيها. فكل شعور هو شعور بشىء. لذلك يصعب فى علم القراءة الحديث عن الموضوع دون تحليل الذات أو الحديث عن الذات دون تحليل الموضوع.

وما يهم فى القراءة هو البنية والقصد. البنية لمعرفة البناء والقصد لمعرفة الغاية منه. أما التفاصيل فهى مواد البناء. وهى أقل أهمية من الرسم الهندسى ومن القصد فى الاستخدام.

---

(١) "هل نحتاج إلى القول أن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتما ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء. عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلا لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاء أقل وأصغر". العقل السياسى العربى، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص٥٣.

ليست القراءة عرضا "موضوعيا" للرباعية. فكل عرض تشويه عن قصد أو عن غير قصد. والأفضل قراءة الأصل دون التلخيص. والعرض لا يفيد. يميت النص ويموت العرض بعد حين. لا غاية منه ولا هدف إلا مجرد استعراض قدرات العارض على الفهم والتعبير.

ليست القراءة نقدا أى بيان المثالب والعيوب وأوجه النقص. النقد بهذا المعنى استبعاد للنص، وكتابة نص بديل. فى هذا النوع من النقد يضع الناقد نفسه بديلا عن المؤلف، ويكتب النص بدلا عنه. يزيح المؤلف ونصه ويكتب هو نصا جديدا. والنص الأول ما هو إلا مناسبة لإظهار النص الجديد. تنقلب الوسيلة غاية، والغاية وسيلة.

ليست القراءة مقارنة على التجاور بين مشروعين فكريين، أحدهما بجوار الآخر وكأنهما كرتان متلاصقتان. مقارنة خارجية دون أن تدخل فى بنية كل مشروع وتكوينه، وأهدافه ومقاصده، وأسلوبه ومصطلحاته، كبضاعتين فى سوق المنافسة لاجتذاب أكبر عدد ممكن من الشارين.

القراءة هى رؤية كل مشروع من منظور المشروع الآخر على التوالى، المرآة المزدوجة التى تكشف صورة كل مشروع فى ذهن المشروع الآخر، مجرد جدل للصور وتعدد للمرايا من أجل الإثراء المتبادل. تكشف أبعاد الموضوع، وتعدد الرؤى. هى رسم صورة للأخ فى صدر أخيه، فنحن نعيش فى عالم من الصور الذهنية وليس الوقائع المرئية.

وكل قراءة تأويل أى وضع للموضوع فى رؤية للذات من أجل اكتشاف أبعاد جديدة من خلال الحوار بين الذوات وتطوير المشروعين معا، المقروء والقارئ، دون إصدار حكم إيجابى أو سلبى، للاتفاق أو للاختلاف، للتصويب أو للتخطئة، للاستحسان أو للاستهجان.

وتتجاوز القراءة المماحكات اللفظية والمعلومات التاريخية وتفاصيل النصوص والتعالم المزدوج إلى المقاصد الكلية والأهداف العامة والمواقف الفكرية. هى قراءة

الأستاذ وليس تصحيح التلميذ، قراءة المفكر المسئول وليست قراءة المراهق المبتدئ.

٢ـ المرآة المزدوجة.

ولن يتم الحديث عن مشروع "التراث والتجديد" حديثا مباشرا. بل يظل كمرآة تعكس مشروع "نقد العقل العربى". البنية الثنائية فى مشروع "التراث والتجديد" تكشف البنية الثلاثية فى مشروع "نقد العقل العربى". والبنية الثابتة الوصفية فى مشروع "نقد العقل العربى" سواء فى التكوين، أو فى البنية، البيان والعرفان والبرهان، إنما تنعكس فى المسار التاريخى المتحرك فى مشروع "التراث والتجديد"، "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقل إلى الإبداع"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل". اللفظ الأول يشير إلى القدماء واللحظة التاريخية الماضية، واللفظ الثانى يشير إلى المحدثين، واللحظة التاريخية الثانية.

ويبدأ مشروع "نقد العقل العربى" من العقل، فى حين يبدأ مشروع "التراث والتجديد" من التراث الذى عرضه صاحب مشروع "نقد العقل العربى" من قبل فى "نحن والتراث" وفى نفس الفترة تقريبا التى ظهر فيها "التراث والتجديد" عام ١٩٨٠. التراث هو مجموعة العلوم النقلية العقلية الأربعة، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية الخالصة. والتجديد هو إعادة بناء هذه العلوم طبقا لتحديات العصر الحاضر.

وإذا كان مشروع "نقد العقل العربى" يبدأ بالنقد أى بيان المعوقات فإن مشروع "التراث والتجديد" يهدف إلى إعادة بناء العلوم القديمة بعد أن تحولت إلى مخزون نفسى ثابت بناء على توهم أن الحضارة الإسلامية هى لحظة واحدة فى تاريخها هى اللحظة اليونانية الرومانية، والفارسية والهندية القديمة وليست لحظات متجددة فى كل مرحلة تجاور فيه الحضارة الإسلامية حضارات أخرى مثل الحضارة الغربية الآن منذ أكثر من مائتى عام.

وإذا وصف مشروع "نقد العقل العربى" العقل بأنه عربى فإن مشروع "التراث والتجديد" لا يصف هوية بل يستعمل ضمير المتكلم الجمع "تراثنا القديم" فى "الموقف من التراث القديم" كعنوان فرعى. ويترك لكل باحث تحديد مضمون هذه الهوية الجمعية. فالباحث منا يولد فى مصر من الأمصار، لغته العربية أو غير العربية، وثقافته إسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين. بل إن اللفظ الأثير فى "التراث والتجديد" هو الموروث وأحيانا الموروث القديم فى مقابل الوافد وأحيانا الوافد الجديد.

الصفة الغالبة فى "نقد العقل العربى" هى العربى أو الجمع بين الصفتين العربية والإسلامية، ففى خاتمة "تكوين العقل العربى" يستعمل لفظ "عربى" فى "العقل العربى"، "الزمن الثقافى العربى"، "الفكر العربى"، "الثقافة العربية"، "العالم العربى"[1]. والثقافة العربية تظهر فى العنوان الفرعى فى "العقل الأخلاقى العربى" وهو "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية". ويعقد لها قسم خاص بعنوان "نظم القيم فى الثقافة العربية". وأحيانا يظهر "الموروث العربى". وأحيانا يظهر لفظ "الموروث الإسلامى" دون العربى[2]. ويظهر مرة واحدة تعبير "الموروث القديم"[3]. وأحيانا تضم صفة "إسلامى" مثل الثقافة العربية الإسلامية[4]. والموضوع مازال موضع شد وجذب بين الباحثين بناء على انتماءاتهم الأيديولوجية وولاءاتهم الوطنية وممارساتهم العملية.

قام "التراث والتجديد" على قسمة التراث إلى مجموعات من العلوم طبقا للقسمة الثلاثية التقليدية: العلوم العقلية النقلية الأربعة: علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم النصف، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة: القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب

---

(١) تكون العقل العربى، ص١١-٣٦/٣٧-٥٥/٥٦-٧٤/٧٥-٩٥/٣٣٢-٢٥١.

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٣/١٣١-٢٥٤/٤٩١-٥٣٢/٥٣٥-٦٢٠.

(٣) تكوين العقل العربى ص٩٨/١٣١.

(٤) السابق ص١٨٦-٢١٩.

والهندسة والفلك والموسيقى، والطبيعية كالطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة، والنبات والحيوان والمعادن. وقد دخلت الجغرافيا والتاريخ ضمن علوم الحكمة، وربما أيضا اللغة والأدب.

فى حين قام "نقد العقل العربى" على قسمة العقول إلى سياسى وأخلاقى وهما أفضل فى الفلسفة العملية مع تغيير الترتيب، الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. وتكون الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعيات والإلهيات، قد حضرت فى "تكوين العقل العربى"، و"بنية العقل العربى" ولو جزئيا. وتكون قسمة العلوم الثلاثية إلى عقلية نقلية ونقلية خالصة وعقلية خالصة قد تشعبت فى الرباعية النقدية، تنتقل من علم إلى آخر، فالمهم ليس العلم بل العقل اختراقا للعلوم عرضيا وليس إعادة بنائها طوليا، ومزجها فى مادة واحدة دون التمييز بينها فى عدة مقاصد. فقد قام كل علم لتحقيق مقصد خاص ووظيفة معينة، علم أصول الدين لتنظير العقيدة، وعلم أصول الفقه لتقعيد الشريعة بداية بالمصلحة، وعلوم الحكمة لحوار الحضارات والتعبير عن ثقافة الأنا بلغة الآخر، وعلوم التصوف لتحويل الثقافة إلى تجارب حية ومناهج شعورية ذوقية وجدانية.

وإذا كان التراث والتجديد" قد وضع بيانه الأول الذى يجدد رؤية المشروع وجوانبه المتعددة أشبه بالمانفستو المعروف فى تاريخ الفلسفة كما وضع الطيب تيزينى بيانه فى "من التراث إلى الثورة" فإن "نقد العقل العربى" خلا من بيان تنظيرى أول، مانفستو المشروع. قد يعتبر "نحن والتراث" هو البيان النظرى وهو فى الحقيقة دراسات تطبيقية عن الفارابى وابن سينا وابن رشد أكثر من بيان نظرى لمشروع "نقد العقل العربى" فى بنيته الرباعية، ومراحله المختلفة[1].

"التراث والتجديد" واضح فى أهدافه ومقاصده، غير مباشر فى أساليبه وآلياته. ما فى القلب على اللسان بحيطة وحذر وباستعمال بعض آليات التخفى من

(١) يحيل "العقل الأخلاقى العربى" إلى "نحن والتراث"، العقل الأخلاقى العربى ص٢٣. ويحيل "تكوين العقل العربى" إلى "نحن والتراث" تسع مرات، تكوين العقل العربى ص٦١/٦٩/١٨٤/٢١٥-٢١٦/٢٥١-٢٥٢/٢٩١-٢٩٢/٣٣٠.

السلطات ونظم الحكم. فى حين أن "نقد العقل العربى" قد يكشف غير ما يستر، ويعلن غير ما يبطن. يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة ما بين السطور. ويشارك فى ذلك أيضا مشروع "نقد العقل الإسلامى" لأركون. ويكشف عن ذلك بصراحة "العقل السياسى العربى" الذى يحركه الدين أو القبيلة والعشيرة والأسرة أو الغنيمة والمال والسلطان وكان "العقل السياسى العربى" غير قادر على الفكر السياسى المنزه. فعند العرب تكمن الشعوبية فى السياسة، واللامعقول فى بنية الثقافة والوجدان، والردة والكبوة فى التاريخ.

"نقد العقل العربى" مشروع معرفى خالص أو بلغة الأخوة الأثيرة فى المغرب والألفاظ المعربة "ايستمولوجى". وحدة التحليل لديه هى "الابستيمة" بلغة فوكو. وهو الطابع العام للمفكر المغربى حتى وهو فى ذروة نضاله الوطنى. فى حين أن "التراث والتجديد" مشروع عملى "خالص" يهدف إلى التغيير وليس إلى التنظير، وإلى الحركة وليس إلى الفهم. هو مشروع "تحريضى" فى نظر "نقد العقل العربى".

ويميز بين "المعرفى" و"الأيديولوجى" بعد أن خلط العقل العربى بينهما. المعرفى هو النظر الخالص دون أى توجه أيديولوجى وهو ما يصعب تحقيقه. فالمعرفة الأداة والأيديولوجيا الغاية والهدف. بل إن التمييز بين المعرفى والأيديولوجى هو نفسه موقف أيديولوجى، يخبئ المعرفى فيه "أيديولوجيا ضمنية" مثل الذى يميز بين الدين والسياسة بهدف نزع سلاح الدين كأيديولوجيا سياسية من أيدى الخصوم، ويأخذ موقفا أيديولوجيا مضادا باسم لا سياسة فى الدين، ولا دين فى السياسة[1].

ونظرا لأهمية الموضوع فإن القسم الثانى من "تكوين العقل العربى" كله وهو الأكبر والأضخم وضع تحت هذا العنوان "تكوين العقل العربى: المعرفى

---

(١) انظر حوار: "النظر والعمل"، حسن حنفى-أبو يعرب المرزوقى، دار فكر، دمشق ٢٠٠٣. وأيضا دراستنا: علوم الوسائل وعلوم الغايات، دراسة فى أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية، هموم الفكر والوطن، جـ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٦٧-١٧٨.

والأيديولوجى فى الثقافة العربية"[1]. والتفرقة بين الابستمولوجى والمعرفى من الأدبيات الماركسية الفرنسية[2].

ولا يوجد تفضيل لأحد الموقفين على الآخر. إنما هى اختيارات حياة وقدرات ذهنية. فالوعى العملى ليس له قدرة على البحث النظرى المجرد. والوعى النظرى ربما يستنكف من الوعى العملى المباشر. وإذا عمل الكل بالبحث النظرى فمن الذى يطفئ النار والمنزل يحترق؟ لقد خرج "التراث والتجديد" من المشرق، من أتون النار وصرخات الشوارع، فى فلسطين وكشمير، وبعد ذلك فى الشيشان وأفغانستان والعراق. وخرج "نقد العقل العربى" فى ربوع المغرب الفتان، بجباله ووديانه وسواحله وصحرائه. وقد يحترق "التراث والتجديد" بنار احتلال سبته ومليلية قدر احتراقه بفلسطين. فالوعى العربى ليس محددا بمناطق جغرافية. وإذا صحت مقولة "نقد العقل العربى" "لقد تمشرق المغرب، وتمغرب المشرق" فقد تصح مقولة "التراث والتجديد" "ليت المغرب يتمشرق قدر تمغرب المشرق".

"نقد العقل العربى" يبدأ من الماضى وتحليل الأعمال الثقافية، وهم الحاضر مسكون فيه. ومن ثم يبدأ بإعادة ترتيب الأحداث على نحو تراجعى على ما يبدو فى "الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقدم"[3]. فى حين أن "التراث والتجديد" يبدأ من هم الحاضر، ويجد الماضى كمخزون نفسى حالا فيه.

ويظهر الحاضر على استحياء فى "تكوين الفكر العربى" فى الخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" إجابة على سؤال "المعرفى والأيديولوجى فى الثقافة العربية"[4]. كما يبدو فى "بنية العقل العربى" أيضا فى الخاتمة العامة "من أجل عصر تدوين جديد"[5].

---

(١) تكوين العقل العربى ص٧٥-٣٢٨.

(٢) السابق ص٧.

(٣) السابق ص٣٧-٥٤.

(٤) السابق ص٣٣٢-٣٥١.

(٥) بنية العقل العربى، ص٥٥٥-٥٧٤.

وكذلك يظهر الحاضر على استحياء فى "العقل السياسى العربى" القسم الثانى "تجليات". العناوين معاصرة والمادة قديمة "دولة الملك السياسى" تعنى الدولة الأموية الأشعرية، و"ميثولوجيا الإمامة" تعنى دولة الشيعة، و"حركة تنويرية" تشير إلى الاعتزال، و"الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة " تشير إلى التراث الفقهى السياسى من الماوردى والفراء حتى ابن الأزرق، والخاتمة "من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق" تشير إلى المؤرخين، وأيضا كيفية استعمال المروءة العربية كقيمة أرستقراطية فى مشروع النهضة[١].

ويتضح ذلك تماما فى "العقل الأخلاقى العربى". فبعد عرض أمهات المتون الأخلاقية الوافدة من فارس أو اليونان أو الموروثة من التصوف أو الأصول أو الأخلاق العربية قبل الإسلام يبدأ السؤال فى الخاتمة خلاصات وآفاق: "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" لطرح الماضى فى الحاضر، وإجابة الماضى على سؤال الحاضر. ويظهر الحاضر صراحة فى المقدمة "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع الراهن"[٢].

كان يمكن تثوير الماضى من أجل فك الحصار عن الحاضر، وإعادة بناء الموروث الأخلاقى القديم حتى يصب فى الوعى الأخلاقى المعاصر خاصة وأن المقدمة فى "العقل الأخلاقى العربى" حول "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع الراهن"، والخاتمة خلاصات وآفاق: "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" أى أخلاق الطاعة[٣]. فالهم كيفية الانطلاق من أزمة الحاضر إلى حاضر المستقبل. وهو يقتضى فك إزار الماضى وعدم الاكتفاء بتحليله.

فى خاتمة "العقل الأخلاقى العربى" هناك نعى العرب لأنفسهم، لغياب نظام واحد للقيم، بعد الانقلاب من الشورى إلى الملك العضود بسبب مبدأ "طاعة السلطان من طاعة الله" و"الدين والملك توأمان". فقد حمل العرب ليس فقط وزر آدم بل وزر الفتنة وعلى "وحدانية التسلط" وهو تعبير ابن رشد وإلى "مدينة

---

(١) العقل الأخلاقى العربى، ص٦٢١-٦٣٤.

(٢) السابق ص١٩-٢٨/٥٣١-٥٣٢.

(٣) السابق ص٧-١٨/٦٢١-٦٣٠.

الجبارين"، وتأتى العبارة الأخيرة "لم ينهض العرب والمسلمون بعد ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة. والسبب عندى أنهم لم يدفنوا بعد فى أنفسهم أباهم أردشير"[١].

يستعمل "نقد العقل العربى" أحيانا أسلوب المتكلم، الضمير الأول وفعل القول "أقول" وهو أسلوب شفاهى. فى حين يستعمل "التراث والتجديد" الأسلوب الموضوعى تاركا الموضوع يكشف عن نفسه دون أن يعلن عنه المؤلف بصيغة القول. والأول أكثر موضوعية وتنظيرا إلا فى الأسلوب الأدبى والصياغة القولية. والثانى أكثر أدبية فى الصياغة واستعمالا للمجاز والصور الأدبية، ولكنه حريص على موضوعية الخطاب فى الشخص الثالث بداية بالأشياء ذاتها خارج نطاق القول[٢]. بل وأحيانا يخاطب القارئ ويحوّل الكاتب إلى محاضر يستمع إلى القارئ[٣].

وإذا لاحظ البعض أن المنهج المستعمل فى "التراث والتجديد" هو المنهج الظاهرياتى "الفينومينولوجى" ومصطلحاته مثل الشعور فقد يلاحظ البعض الآخر أن المنهج المستعمل فى "نقد العقل العربى" هو المنهج البنيوى ومصطلحاته مثل البنية أو "الابستيمة" أو "نظام المعرفة". وفى "العقل الأخلاقى العربى" يصرح بأن المنهج المتبع هو "المعالجة البنيوية والتحليل التاريخى والطرح الأيديولوجى"[٤].

وتتعدد المناهج وتتكامل فيما بينها ولا تتضارب، يقصى بعضها البعض. المنهج التاريخى يستقصى وينقّب ويحفر حتى يستخرج البنية من أعماق التاريخ والمنهج البنيوى يسيطر على التاريخ ويتحكم فى فهمه حتى لا يتحول إلى شظايا متناثرة لا رابط بينها. وهى نفس الوظيفة التى يقوم بها "القانون التاريخى" أو "روح التاريخ".

---

(١) السابق ص٦٣٠.

(٢) "عندما ما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب فى محاضرة ألقيتها قبل نحو أربع سنوات (عام ١٩٩٧) لم أكن مستوفيا لجميع المراجع الممكن الحصول عليها..."، نقد العقل الأخلاقى، ص٥٩٣.

(٣) "نحن ندرك جيدا أن القارئ سيتساءل وبإلحاح..."، تكوين العقل العربى، ص١٩١.

(٤) العقل الأخلاقى العربى، ص١٣١.

ويستعمل مفهوم "اللاشعور السياسى" و"اللاشعور الجمعى" من الأدبيات الغربية من دوبرى Dubray[1]. كما تستعمل مفاهيم أخرى مثل "المخيال الاجتماعى". فالغرب هو الذى يعطى المناهج والأدوات والمفاهيم اعتزازا بدوره المنهجى. والسؤال هو: ألا يمكن دراسة التراث القديم بمناهج ومفاهيم أكثر ملائمة مستمدة منه حتى يتطابق المنهج مع الموضوع؟ وهو سؤال مازالت الإجابة عنه بعيدة المنال تتراءى فى الأفق البعيد.

وإذا كان "التراث والتجديد" قد ميّز تماما بين الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" والجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، فإن "نقد العقل العربى" قد جمع بين الميدانين. درس "العقل العربى" ربما بآليات ومصطلحات ومناهج الثقافة الغربية من أجل التحديث. فتكثر أسماء المؤلفين الغربيين منذ القسم الأول فى "تكوين العقل العربى" بعنوان "العقل العربى... بأى معنى؟" أسماء فوكو وباشلار ولالاند وبياجيه وكوندرسيه، مع تعبيرات مثل "نظام معرفى". وتتضح فى فهرس الأعلام كثرة الأسماء الغربية مستشرقين وفلاسفة محدثين فى العقل الخلاقى العربى بصرف النظر عن الوافد اليونانى الفارسى القديم[2]. وبالرغم من أن "العقل الأخلاقى العربى" أراد التخلص من هاجس الرد على الغربيين، وهاجس اكتشاف قيم عصرنا فى إسلامنا إلا أن عدم التمايز بين الجبهتين جعل الإحالة إلى كليهما بغير ذى دلالة[3]. وتتعدى استعمال الثقافة الغربية من الأصول الأولى إلى الدراسات الثانوية فى الاستشراق أو تستعمل ألفاظه مثل "المحمدية" إشارة إلى الإسلام أسوة بالمسيحية المشتقة من اسم المسيح. والإسلام ليس مشتقا من اسم محمد[4].

كان يمكن استغلال الهامش لوضع المقارنات مع التراث الغربى مثل معانى لفظ Valeur واشتقاقه ومصطلح "سلم القيم" والاستشهاد بنص من

---

(١) العقل السياسى العربى، ص١٣.

(٢) من الفلاسفة الغربيين: كانط، بورديو، روسو، ديكارت، سارتر. ومن المستشرقين جولدزيهر، نللينو.

(٣) العقل الأخلاقى العربى، ص٢٨.

(٤) العقل السياسى العربى، ص٥٧-٦٣.

بورديو[1]. ومع ذلك تستعمل المصطلحات الغربية بمعانى مستقلة عن استعمالها فى الغرب بل بمعانى متسعة دون تشويه لها حتى تسمح بإدخال معانى جديدةمن ثقافات أخرى[2]. ومن ذلك مفهوم "اللاشعور الجمعى" و"الشعور السياسى" المستعار من دوبرى Dubray أى المخزون النفسى من الموروث السياسى القديم[3]. وكذلك استعارة مفهوم المخيال الاجتماعى من علم الاجتماع المعاصر[4]. وأهميته فى الدراسات الاجتماعية والأدبية والسيميائية لوصف الإمامة عند الشيعة[5]. وتستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل "ميثولوجيا" و"الانتلجنسيا" و"الأيديولوجيا". كما يعتمد على كتاب برتراند بادى أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين وهو "الدولتان: السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الإسلام"[6].

وتوضع الحضارة الإسلامية فى طورها الأول فى حقبة العصور الوسطى الغربية مع أن لكل حضارة تحقيبها الخاص نظرا لتعدد مسارات التاريخ. فالوسيط فى الغرب هو العصر الذهبى عندنا. والحديث فى الغرب هو الوسيط عندنا، وما بعد الحداثة فى الغرب هو الحداثة عندنا[7].

ويبدو الغرب إطارا مرجعيا لدراسة بلاد الإسلام مثل تلازم الحداثة له للنظام الرأسمالى فى الغرب، وهى مماثلة مستحيلة، لتفاوت المرحلتين التاريخيتين[8].

والمنهج العلمى هو المنهج السائد فى الغرب فى الطبيعة (نيوتن لابلاس)، وفى الفيلولوجيا (فقه اللغة)، وفى الأنثولوجيا (مورغان وأصل العائلة)، وفى علم

(١) تكوين العقل الأخلاقى العربى، ص٥٥.
(٢) السابق ص٨.
(٣) السابق ص١١.
(٤) السابق ص٢٦٣/٣٢٨-٣٢٩.
(٥) السابق ص٩.
(٦) العقل السياسىالعربى، ص١٧/٦٣.
(٧) L'Imaginaire Sociale.
(٨) العقل السياسى العربى، ص١٩-٣٩.

المستحاثات (كوفييه)، وفى البيولوجيا (داروين ونظرية التطور)، وفى فلسفة التاريخ (هيغل...)، والتحليل المادى (ماركس) ولوكاتش والماركسية الجديدة وموريس غودلييه. كما يشير إلى بعض الدراسات الاستشراقية على الشرق القديم مثل دراسات أيون باتو. والمنهج العلمى موجود فى كل حضارة، فى الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة والحضارة الإسلامية دون تميز آخرها على أوائلها، وإيثار الثمار على الجذور والجذوع، والفروع والأوراق.

وكلا المشروعين يساهمان فى حركة التقدم العربى، وصاحباهما ينتسبان إلى الحركة التقدمية العربية والنضال الحزبى التقدمى فى كل من مصر والمغرب. تولى الحزب الذى ينتمى إليه صاحب "نقد العقل العربى" مرة الحكم. ولم يتول أى حزب أو تنظيم ينتمى إليه صاحب "التراث والتجديد" الحكم ولا مرة باستثناء إيران. وظل فى المعارضة وربما سيظل إلى أن يفارق. يحظى "نقد العقل العربى" بحظوة فائقة عند القوميين لأنه يستعمل "العربى" وليس الإسلامى، ويتحدث عن الثقافة العربية. والحزب الذى يناضل فيه. صاحب المشروع ذو توجه قومى عربى. لذلك تقبله النظم التقدمية العربية خاصة القومية منها بصدر رحب وعن طيب خاطر[1]. ومع ذلك تقبله النظم الإسلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج لأنه معرفى خالص لا يمثل خطورة على النظام، ولا يؤثر فى الجماهير العريضة. وإن تحادث المثقفون فيما بينهم حوله سواء من النخبة الحاكمة أو من النخب المعارضة. فى حين يلقى "التراث والتجديد" عند المحافظين والتقدميين معا معارضة شديدة تصل إلى حد الرقابة والمنع. فهو تقدمى ماركسى عن المحافظين (السعودية) وأصولى سلفى عند التقدميين (سوريا).

والمشروعان يتكاملان ولا يتضادان، يتفاعلان ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان.

---

(١) لذلك يأخذ المشروع وصاحبه مكانة بارزة فى "مركز دراسات الوحدة العربية" ذى التوجه القومى.

وإذا كان "التراث والتجديد" قد تأثر بأساتذة سابقين خاصة بعثمان أمين الذى كان يجمع فى "الجوانية" التى أصبحت الشعور بين الحركة الإصلاحية والمثالية الترتسندنتالية، لا فرق بين الأفغانى ومحمد عبده ومحمد إقبال من ناحية، وديكارت وكانط وفشته من ناحية أخرى، فإن "نقد العقل العربى" ربما ليس له أساتذة داخل المغرب أو خارجه بالرغم من تتلمذه على يد على سامى النشار الأشعرى القح والذى لا يكاد يشار إليه(1).

و"نقد العقل العربى" أكثر الموضوعات ازدهارا فى مصر. أثّر فى عديد من الشبان والأجيال الجديدة(2). وصاحب المشروع نجم من نجوم الفكر فى مصر يُدعى إلى الندوات، ويحاضر فى مراكز الأبحاث والدراسات العربية. يلتف حوله الجميع، اليمين واليسار، منظمات حقوق الإنسان والمرأة والأقليات. يكتب عنه الدارسون لبيان أهميته وكثرة الإشادة به(3). ولا يكاد يصبح الشاب الجديد مفكرا إلا بعد أن يقرأ "نقد العقل العربى" ويحاوره. و"التراث والتجديد" أكثر المشروعات انتشارا فى المغرب، وأشد أثرا على أجيال جديدة. كثرة من اليسار وقلة من الإسلاميين الذين يعتبرونه "ماركسية مقنعة". ولا يعادله فى شهرته سوى مشروع مشابه فى الدراسات الصهيونية(4).

هذه بعض تساؤلات الناس عن "نقد العقل العربى" أهم مشروع فى الفكر العربى المعاصر وأكثر المشاريع العربية المعاصرة شهرة وحضورا وجدلا. وربما لا توجد إجابات عليها. فالسؤال له جواب. أما التساؤل فيبقى حيا بلا جواب، دافعا على التأمل والنظر. والعودة إلى هذه التساؤلات وإعادة طرحها وبيان إلى أى حد كان المشروعان إجابات عنها.

---

(1) انظر دراستنا: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، قراءة فى الجوانية، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٢، ص٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٧٧-١١٤.

(2) وذلك مثل د. على مبروك مدرس الفلسفة بآداب القاهرة.

(3) وذلك مثل السيد يس، ومحمود أمين العالم، والسيد نفادى، وأحمد سالم...الخ.

(4) وهى دراسات عبد الوهاب المسيرى بين الترجمة والتجميع والعرض ووضع ذلك كله فى ألفاظ ومفاهيم حديثة.

وهذا البحث "نقد العقل العربى" قراءة فى مرآة "التراث والتجديد" استئناف لعمل مشترك قديم "حوار المشرق والمغرب" من خمسة عشر عاما الذى حاز إعجاب المفكرين والقراء العرب، وترجم إلى عدة لغات أجنبية، وأقيمت حوله عديد من الرسائل الجامعية، وكان نموذجا للحوار بين المفكرين العرب تحقيقا لوحدة فكرية فى الوطن العربى، ولم يستأنف حتى الآن بين المشارقة والمغاربة إلا فى صور جديدة كما هو الحال فى سلسلة الحواريات التى تقوم بها دار فكر فى دمشق بين المفكرين فى الوطن العربى داخل القطر الواحد أو بين الأقطار العربية سواء فى المشرق أو فى المغرب[1]. الحوار هنا من خلال الأعمال وليس من خلال الأشخاص، بين المشاريع الفكرية وليس مع أصحابها.

أرجو من الأخ الصديق الذى شاركنى نفس العمر ونفس الجيل أن يقبل هذه الدراسة بصدر رحب، وقبول حسن، تقديرا له، وعرفانا بفضله، واعترافا بأثره على الثقافة العربية، وبدوره فى الفكر العربى المعاصر. "نقد العقل العربى"، باعتراف جميع المنصفين هو أهم مشروع عربى معاصر[2]. ولا يأتى "التراث والتجديد" إلا فى الدرجة الثانية بعده وربما الثالثة بعد "نقد العقل الإسلامى" لثالثنا محمد أركون، وربما "من التراث إلى الثورة" لرابعنا الطيب تيزينى. وإذا أنسأ الله فى العمر فمن واجبى أيضا نحو الأقران القيام بقراءات مماثلة لمشاريعهم فى حياتهم، تحية لهم فى العقد السابع.

ورجاء أن يبادلوننى بالمثل. بداية بقراءة "التراث والتجديد" فى مرآة "نقد العقل العربى". صحيح أن أجزاء "التراث والتجديد" مسهبة، ولم تكتمل بعد، ومع ذلك فما صدر منها يكفى لتناول المشروع فى بيانه النظرى التأسيسى الأول "التراث والتجديد" أو فيما صدر من الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" مثل "من العقيدة إلى الثورة"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين (خمسة أجزاء)،

---

(١) وقد تجاوزت الآن الخمسين حوار، منها حوارى مع صادق جلال العظم من سوريا "ما العولمة؟"، ومع أبى يعرب المرزوقى من تونس "النظر والعمل".

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٧.

و"من النقل إلى الإبداع"، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة (تسعة أجزاء)، و"من النص إلى الواقع"، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (جزءان)[1]. ومن الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربى "مقدمة فى علم الاستغراب"[2]. أما الجبهة الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير فمازالت فى طور الكمون وفى حالة التخمر.

٣ـ نقد العقل العربى.

"نقد العقل العربى" ظهر فى أوائل الثمانينات بداية بالبيان النظرى "نحن والتراث" الذى يعادل "التراث والتجديد" وقد ظهرا معا فى نفس العام ١٩٨٠. ظهر بعد ما يزيد على عقد من الزمان بعد رسالة الدكتوراه "العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية فى التاريخ العربى الإسلامى" عام ١٩٧٠ والتى صدرت عام ١٩٧١. وتوالت الدراسات بعد ذلك والمشروع مازال فى مراحله الجنينية الأولى فى محورين، التربية وفلسفة العلوم، التربية فى "أضواء على مشكل التعليم فى المغرب" فى ١٩٧٣ أثناء تولى الإشراف على التعليم الفلسفى الثانوى فى المغرب، و"من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية" فى ١٩٧٧. وفلسفة العلوم فى "مدخل إلى فلسفة العلوم"، جزءان، الأول الرياضيات والعقلانية المعاصرة، والثانى، المنهاج التجريبى وتطور الفكر العلمى فى ١٩٧٦. ولم يظهر الجزء الأول من الرباعية مباشرة بل سبقه "الخطاب العربى المعاصر" فى ١٩٨٢ تمهيدا للإطار الفلسفى العربى المعاصر وتجهيزا الميدان. وهو ميدان أثير فى المغرب يعمل فيه معظم المفكرين المغاربة، انطلاقا من الحاضر قبل تأصيله فى

---

(١) بقت أجزاء "من الفناء إلى البقاء" لإعادة بناء علوم التصوف، "من النقل إلى العقل" لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه).

(٢) بالإضافة إلى ترجماتنا الأربع ومقدماتها وشروحها من الفلسفة الغربية أوغسطين، أنسيلم، توما الإكوينى، اسبينوزا، لسنج، سارتر، ودراساتنا عن كانط وفولتير وهيجل وياسبرز وأورتيجا، وفيكو، وفيورباخ...الخ. وأخيرا كتابنا عن "فشته فيلسوف المقاومة"، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.

الماضى[1]. ثم ظهر المانفستو "نحن والتراث" عام ١٩٨٠، وبين الثانى "بنية العقل العربى" ١٩٨٦ والثالث "العقل السياسى العربى" ١٩٩٠ ظهر "السياسات التعليمية فى المغرب العربى" ١٩٨٧ و"إشكاليات الفكر العربى المعاصر" ١٩٨٨، و"المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية، الحداثة والتنمية" ١٩٨٨. وبين الثالث "العقل السياسى العربى" ١٩٩٠ والرابع "العقل الأخلاقى العربى" ٢٠٠١ ظهر "حوار المشرق والمغرب" ١٩٩٠، "التراث والحداثة، دراسة ومناقشات" ١٩٩١، "المسألة الثقافية" ١٩٩٤، "المثقفون فى الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد" ١٩٩٥، "مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب" ١٩٩٥، "الدين والدولة وتطبيق الشريعة" ١٩٩٦، "الديموقراطية وحقوق الإنسان" ١٩٩٧، "وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربى المعاصر" ١٩٩٧، "حفريات فى الذاكرة، من بعيد" ١٩٩٧، "الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح... الخ" ١٩٩٧-١٩٩٨، "ابن رشد: سيرة وفكر" ١٩٩٨.

"نقد العقل العربى" رباعية يتم تحليلها وحدها باعتبارها أعمالا متكاملة، سيمفونيات أو قصائد أو ملاحم أربع بصرف النظر عن مساندتها بالأعمال الأخرى فى الثقافة العربية أو حتى بالسيرة الذاتية حتى يظل للعمل وحدته العضوية واستقلاله الذاتى دون رده إلى غيره فى تفصيلات خارجية حتى لا يتحلل العمل، أو سيرة ذاتية حتى لا يتبخر العمل فى التحليل النفسى[2]. وبالرغم من أن الرباعية قد اكتملت إلا أن هاجس "العقل العلمى العربى" ربما مازال يتحسس الخروج من الشرنقة[3].

---

(١) وقد قام بذلك من قبل عبد الله العروى فى "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"، دار الطليعة، بيروت ١٩٦٧. وهى رسالته للماجستير التى كتبت أولا بالفرنسية L'Ideologie Arabe Contemporaine.

(٢) لذلك اشترط برجسون فى وصيته عدم نشر أى من مقالاته أو تصريحاته خارج أعماله التكوينية الرئيسية الستة، ومع ذلك تم عصيان الوصية ونشرت هذه الأعمال الجزئية فى ثلاثة أجزاء بعنوان "كتابات وأقوال" بمناسبة المئوية الأولى لميلاده عام ١٩٥٩.

(٣) العقل الأخلاقى العربى، ص٧.

وتتم الإحالة إلى الأجزاء فيما بينها. يحيل الرابع إلى الأول أى "العقل الأخلاقى العربى" إلى "تكوين العقل العربى"[1].

ويقوم على مفاهيم ثلاثية كما تبدو من الألفاظ الثلاثة التى تكون اسم المشروع "نقد"، "العقل"، "العربى". وقد توالت هذه البنية فى أجزاء المشروع مع تكرار مصطلح "العقل العربى" فى جزأين، "تكوين العقل العربى" و"بنية العقل العربى" مع تغيير لفظ النقد إلى "تكوين" و"بنية". فالنقد يتضمن وصف "التكوين" أى النشأة والتطور والاكتمال، وتحليل "البنية" التى هى حصيلة التكوين وذروته. فالعقل "تكون" أولا حتى أصبح له "بنية" ثانيا. ليس عقلا ماهويا جوهريا منذ البداية كما هو الحال عند ديكارت أو كانط أو الفارابى وابن رشد. ويختفى لفظ "نقد" فى الجزأين الثالث والرابع، "العقل السياسى العربى" و"العقل الأخلاقى العربى"، ويظل تعبير " العقل العربى" وبينهما مرة "السياسى"، ومرة أخرى "الأخلاقى".

ونظرا لاختفاء لفظ "النقد" من الجزأين الثالث والرابع، فربما تكون البنية فى مشروع "نقد العقل العربى" قسمين: نظرية، وعملية، نظرية فى الجزأين الأولين "تكوين العقل العربى" و"بنية العقل العربى" ثم تطبيق ذلك فى ميدان السياسة فى "العقل السياسى العربى" ثم فى ميدان الأخلاق "العقل الأخلاقى العربى" وربما تأتى ميادين أخرى للتطبيق مثل العلم فى "العقل العلم العربى" وفى التاريخ "العقل التاريخى العربى"... الخ. ويأتى التطبيق فى السياسة أى الوعى الجماعى قبل التطبيق فى الأخلاق أى الوعى الفردى، وعادة ما يسبق الوعى الفردى الوعى الجماعى[2].

ماذا يعنى "نقد"؟ هل هو بيان الإمكانيات كما هو الحال عند كانط؟ ربما المقصود هو بيان حدود العقل العربى، ومعوقات انطلاقه خارج هذه الحدود،

---

(١) تكوين العقل الأخلاقى العربى، ص٢٢٨/٤٩٢/٤٩٦.

(٢) العقل الأخلاقى العربى، ص٢٠-٢٣.

والبحث عن مقومات جديدة للتحرر من العقال كما هو الحال فى المعنى الاشتقاقى لفعل "عَقَلَ". يعنى "نقد" هو إعادة وصف مكونات العقل العربى من خلال الأعمال التكوينية فيه فى شتى جوانب المعرفة الثقافية. يعنى "نقد" عرض وتحليل وكما هو واضح فى العناوين الفرعية للجزء الثانى "بنية العقل العربى" وهو "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية"، وفى الجزء الرابع "دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فى الثقافة العربية". النقد إذن هو التحليل النقدى التاريخى لنظم المعرفة فى الثقافة العربية[1].

وماذا يعنى "العقل"؟ هل هو ملكة للتفكير، قدرة فى الذات العارفة، قوة من قوى النفس كما هو الحال عند القدماء؟ هل هو نور فطرى وحس بديهى كما يراه المحدثون ابتداء من ديكارت فى "الكوجيتو" أو "الأنا أفكر" عند كانط؟

"العقل" فى مشروع "نقد العقل العربى" هو المنتج الثقافى، ما أبدعه العقلاء، متكلمين وحكماء وأصوليين وإشراقيين بل وفقهاء ونحاة ومفسرين ومحدثين ومؤرخين. العقل هو إنتاجه. العقل كملكة هو المعقول كإنتاج. العقل كذات هو العمل كموضوع. العقل ليس معطى سابقا على نتاج التفكير بل هو حصيلة هذا التفكير نفسه.

لذلك يكون لفظ "الفكر" أو "الثقافة" أفضل من العقل. لأن العقل أداة ومنهج فى حين أن الفكر أو الثقافة نتاج وأعمال. ولما كان هذا النتاج فى عديد من العلوم لزم تصنيف العلوم أولا كما صنفها القدماء، العلوم النقلية العقلية الأربعة، الكلام والحكمة والتصوف والأصول، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة، القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية كالطب والكيمياء والصيدلة والنبات والحيوان والجغرافيا. وقد فصل كل فيلسوف بالإضافة إلى المؤرخين تصنيفا خاصا للعلوم

---

(١) وهو ما يستكمله الآن نصر حامد أبو زيد وسيد القمنى وما قام به باقتدار المرحوم الشيخ خليل عبد الكريم.

مثل الكندى والفارابى وابن سينا[1]. وهو نفس التساؤل فى "تكوين العقل العربى" فى المقاربات الأولية، عقل أم ثقافة؟ والألفاظ كثيرة التراث، الموروث، الفكر، الثقافة، الحضارة التى شارك فيها العرب وغير العرب والتى كتبت بالعربية. وبغير العربية لدرجة قول البعض "حمل العرب الإسلام وبغيرهم ينتصر بعد المنافسة بين الإسلام "العربى" والإسلام "الأفريقى"، والإسلام "الأسيوى"، والإسلام "الأوروبى"، والإسلام "الأمريكى". كما يظهر لفظ "الموروث" الثقافى[2].

وماذا يعنى "العربى"؟ هل هو وصف لغوى يشير إلى كل الناطقين بالعربية، فليست العروبة بأب أو أم إنما العروبة هى اللسان؟ ومن هنا يكون مسكويه وسيبويه والفارابى وابن سينا والخوارزمى وأبو على الفارسى عرب.

هل العرب جنس أو عرق مثل الفرس والصينيون والهنود والبربر والأكراد والترك ومن ثم يخرج معظم العلماء المسلمين من دائرة العرب كجنس ولا يبقى للعرب إلا بعض الشعراء والعلماء؟ ويظل سؤال المثقف الإسلامى قائما: وماذا عن غير العرب جنسا الذين ساهموا فى الحضارة الإسلامية علما وثقافة؟ ألا يتفق ذلك مع النظرة الشعوبية للحضارة الإسلامية التى طالما دافع عنها بعض المستشرقين، قدماء ومحدثين، لضرب العرب بالفرس، والفرس بالعرب، والعرب بالترك، والترك بالعرب، والعرب بالبربر، والبربر بالعرب، والعرب بالكرد، والكرد بالعرب... الخ.

وهل يوصف العقل بالجنس والعرق أم انه مجرد ملكة ذهنية، وقوة فى النفس، وقدرة على التفكير تعبر عن نفسها فى أعمال أدبية وثقافية وعلمية بلغة محددة وفى بيئة معينة. العربى وصف للمنتج الثقافى وليس للعقل البشرى. وقد روّجت النظريات العنصرية فى الغرب فى القرن التاسع عشر لهذا المفهوم العرقى للعقل. وتحدثوا عن العقل العربى، والعقل اليهودى، والعقل الغربى، والعقل الأمريكى، والعقل اليابانى، والعقل الصينى. ومايّز بين هذه العقول فى تراتبية تقوم

(١) تكوين العقل العربى، ص١١-٣٦.

(٢) السابق ص٢٥-٢٨.

على التفضيل بين الأعلى والأدنى. وأحيانا يكون التمييز بين مجموعة من العقول مثل العقل السامى، ويضم العرب واليهود والأحباش وكل الشعوب السامية فى مقابل العقل الآرى الذى يضم العقول الغربية، وطبقا للتمايز فى تاريخ اللغات، بين مجموعة اللغات السامية ومجموعة اللغات الآرية أو الهندية الأوروبية. وأحيانا يتم تجاوز ذلك إلى تعميم آخر بالحديث عن الشخصيات القومية للشعوب التى يتمتع كل منها بخصائص قومية تتجاوز الفروقات الفردية. ويصل التعميم إلى أقصى مدى بالتمييز بين الشرق والغرب، فى العقل والشخصية والمزاج والثقافة والحضارة.

ويوحى وصف "العربى" بالتغاير بين الأنا والآخر. فالعربى لا يصف موضوعا مغايرا بأنه عربى. فالذات لا تجعل نفسها موضوعا. الأنا العربى يحلل ذاته ويصف مشاعره، ويدخل فى أعماق ذاكرته الجماعية. ولا يكون وصفا لآخر متمايز عنه. أما غير العربى فهو الذى "يشيء" العربى، ويعتبره موضوعا. يستطيع المفكر العربى أن يتحدث عن العقل "الأوروبى" أو "الأمريكى" أو "الهندى" أو "اليابانى" أو "الصينى" ولكنه لا يستطيع الحديث عن العقل "العربى" لأن الذات لا تنقسم فى نفس اللحظة إلى ذات وموضوع. وبالاستبطان تستطيع أن تكتشف عروبتها إذا كانت عربية. ويستطيع المفكر غير العربى أن يشيء العقل "العربى" لأنه يصف موضوعا مغايرا له لا يعيشه، وليس جزءا منه. وببعض التهكم يوصف، الأعرابى بأنه صانع العالم العربى. فرؤية العربى الثقافية هى رؤية الأعرابى البدوى، وجمعها الأعراب الذين يصفهم القرآن بأنهم أشد كفرا ونفاقا[1].

ولما كان العقل هو المنتج الثقافى يبدو "نقد العقل العربى" أحيانا، وبغير قصد من المؤلف أنه تجميع لعدة مؤلفات، واحداً تلو الآخر وتصنيفها فى أبواب وفصول. فيبدو التفكير غير مترابط بين مجموعات من القراءات، أو "ساعات بين الكتب" بتعبير العقاد. وبهذه الطريقة يمكن وضع كل شىء مع كل شىء، وفى كل

---

(١) تكوين العقل العربى، ص٧٥-٩٥.

شىء، وحول كل شىء. وتكون النتيجة أن يأخذ بعض القراء الانطباع بأنه يقرأ أشياء معروفة بالرغم من الهالة الجديدة من التنظير حولها.

وأحيانا يعبر "نقد العقل العربى" عن أشياء سهلة وبسيطة وواضحة بطريقة المغاربة، التنظير الشديد والمصطلحات المغلقة وبأساليب "الحى اللاتينى" وآلياته والأمواج الفلسفية السائدة فيه، وإن كان ذلك فى مشروع "نقد العقل الإسلامى" لمحمد أركون أظهر. وقد يجمعهم ذلك مع الشوام مما يجعل المصرى يتساءل عن هذه الخاصية المشتركة فى الشام والمغرب بالرغم من التباعد فى المكان[1]. الموضوعات بسيطة، والمادة العلمية سهلة وميسورة ولكن الغطاء النظرى براق، والأسلوب أخاذ، والنور ساطع بل ويبهر الأنظار. وهى قدرة مغربية على التنظير، ووضع أقل القليل فى أكثر الكثير، وقليل من السكر فى كثير من الماء مما يستحيل بعدها إيجاد سكر "بلور" إذا ما تم تعليق قطعة من السكر فى كوب الماء.

ويتم الانتقال بين الأعمال كما ينتقل المتنزه بين الأزهار دون حاجة إلى التعرف على منبتها. فيخرج النص عن وظيفته فى بيئته التى نشأ فيها. وتؤول النصوص أكثر مما تتحمل حتى تتفق مع البنية العامة. وقد لا يرى البعض الخيط الرفيع الرابط لهذه الأعمال المعروضة، ويرى فيها محاضرات فى الفلسفة والكلام والتصوف والأصول تحت عناوين براقة.

ومن ثم تبدو الرباعية وكأنها تاريخ أكثر منها فلسفة، تنقل علما أكثر منها تطوير علم، تصنف معلومات ولا تخترقها نوعيا كى ينتقل الفكر من النقل إلى الإبداع. وعيب هذا العرض المتتالى من الأعمال إعطاء البعض منها أكثر مما يستحق مثل أعمال السكاكى، وإعطاء البعض الآخر أقل مما يستحق مثل "المستصفى" للغزالى.

لقد اتبع "التراث والتجديد" هذه الطريقة فى "من النقل إلى الإبداع" لأنه دراسة نصية للكشف عن الأنواع الأدبية فى علوم الحكمة وتطورها من الترجمة

(١) وذلك فى المثل الشعبى المصرى "إيه اللى لم الشامى على المغربى؟"

والتعليق إلى الشرح والتلخيص والجوامع إلى العرض والتأليف. فهى دراسة فى الشكل وليس فى المضمون إلا فى المجلد الثالث عن "الإبداع، نشأته وأنواعه فى الحكمة النظرية والحكمة العملية[١]".

وتعرض النصوص الرئيسية من الأعمال فى صلب التحليلات كاقتباسات تدعمها وكما يفعل كتاب الرسائل العلمية دون وضع النصوص فى الهوامش حتى يستقل التحليل بنفسه ولا يحتاج إلى "عكاز" خارجى يستند عليه، وإلى برهان خارجى يدعمه. فالتحليل له برهانه فى داخله، وصدقه فى مراجعته. وعيب النصوص الانتقاء، ونزعها من سياقاتها، وتأويلها. ويستطيع المعارض أن ينتقى نصوصا أخرى من سياقات أخرى ويؤولها تأويلات مغايرة[٢]. ويتزايد هذا المنهج فى الرباعية من "التكوين" حتى "العقل الأخلاقى" الذى هو فى مجموعه مجموعة من النصوص منتقاة من مجموعة من الأعمال. ويتضح ذلك بصورة خاصة أيضا فى "بنية العقل العربى".

فى حين يحافظ "التراث والتجديد" على الوحدة العضوية للنص الأصلى الجديد فى صلب الصفحة ولا يقطعه بتوسط أسماء أعلام أو أعمال أو مناطق

---

(١) من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠-٢٠٠٢:

- المجلد الأول : النقل
  - الجزء الأول: التدوين.
  - الجزء الثانى: النص.
  - الجزء الثالث: الشرح.
- المجلد الثانى: التحول
  - الجزء الأول: العرض.
  - الجزء الثانى: التأليف.
  - الجزء الثالث: التراكم.
- المجلد الثالث: الإبداع
  - الجزء الأول: تكوين الحكمة.
  - الجزء الثانى: الحكمة النظرية.
  - الجزء الثالث: الحكمة العملية.

(٢) وهو المنهج الذى يسمى فى الرسائل الجامعية "القص واللزق".

جغرافية أو حوادث تاريخية، وترك كل ذلك فى الهوامش المسهبة أحيانا. فالمطلوب هو الزهرة التى يراها الجميع وليس الجذور المتشعبة فى التربة، البيئة والتاريخ.

ويبرر "العقل السياسى العربى" منهج استعمال النصوص ووضعها فى صلب الصفحة حتى لا يلقى الكلام على عواهنه دون شواهد، ولا تصدر أحكام عامة دون توثيق[١]. وفى نهاية القسم الأول "المحددات" فى "العقل السياسى العربى" يُعترف بالانفصال وعدم الترابط بين الفقرات ويبذل جهداً لإيجاد الخيط بينها[٢].

لذلك يبدو التحليل أحيانا كأنه غاية فى ذاته، غير موجه توجيها مباشرا خاصة إذا كان "ميكروسكوبى" الطابع للعثور على المتناهى فى الصغر الذى قد لا يكون له وجود[٣]. ومن ثم تغيب الرسالة، ويهرب الهدف، ويصعب التصويب. هو

---

(١) "أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التى اعتمدناها. لقد فضلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولا لأن النص التاريخى نص سياسى، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة) أو كان خطابا أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه. وليس هناك فى نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسى عند دراسة العقل السياسى. ثانيا لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص فى المرحلة الراهنة من تطورنا الفكرى. فهى وحدها التى تكبح جماح الرغبة وتضع حدا للاستهتار فى الكتابة. إن الكتابة "على بياض" بدون استشهادات ولا إحالات - لا تكون كافية ولا فى مأمن من "إطلاق الكلام على عواهنه" إلا إذا كانت النصوص معروفة ومتداولة. وهذا ليس متوافرا لدينا بعد. لنضف أخيرا الهاجس التربوى الحاضر فى مختلف كتاباتنا. عن هذا الكتاب يتجه بالخطاب مثله مثل كتبنا الأخرى إلى قطاع واسع من القراء معظمهم طلاب أو فى حكم الطلاب. ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استثمار النصوص استثمارا منهجيا لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذى يفتح أمامهم آفاقا جديدة. ولذلك حاولنا الجمع بينهما"، العقل السياسى العربى ص٥٣.

(٢) "وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعا من الانفصال أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وأن المعطيات التى قدمناها سواء منها تلك التى ربطناها بظاهرة إدعاء النبوة زمن الردة أو تلك التى أدرجناها فى إطار الفتنة لا تكشف عن دور واضح ومحدد للعقيدة فى هذين الحدثين التاريخيين الهامين. وهذا صحيح إلى حد ما. ذلك لأن العصر الذى نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين كان عصر انتقال: الانتقال من الوثنية إلى التوحيد، من التنزيل إلى التأويل، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح... فكل شىء كان مفتوحا. لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية. إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنية على مضمون الحديث النبوى "أنتم أدرى بشئون دنياكم" مع استلهام المصلحة العامة وروح الدعوة المحمدية. وفى هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل"، السابق ص٢٢٨.

(٣) وهو نفس الطابع الذى يبدو أيضا فى كثير من تحليلات بول ريكير.

عرض لتاريخ الفلسفة من خلال تحليل النصوص والقضية غامضة والمسار غير موجه نحو هدف محدد.

ومع ذلك يكشف "نقد العقل العربى" عن عدة مميزات أهمها القدرة على التجميع والتصنيف والتبويب للأعمال التكوينية الرئيسية، وهضم المادة العلمية وتحليلها ثم إنارتها بالهم المعاصر. وهى مادة سهلة وميسورة يعرفها أهل التخصص وأساتذة الفلسفة فى الجامعات العربية على درجات متفاوتة. وبالرغم من أهمية ذلك، فالتصنيف أحد مراحل العلم وبدايات التأليف، وكما قام العرب بذلك فى محاولات تصنيف العلوم أو "إحصاء العلوم" كما يقول الفارابى. والقسمة أيضا عند القدماء بدايات الحد والتعريف.

٤- تكوين العقل العربى.

ويعنى "التكوين" التشكل التاريخى، النشأة والتطور والاكتمال وربما الانهيار. فالعقل يتكون فى التاريخ وليس له بنية فى ذاته. البنية نفسها حصيلة التكوين وهو ما يسمى فى المنطق بالمغالطة التكوينية Genetic Fallacy الذى يفهم ماهية الشىء بوصف مراحل تكوينه. وهو الجزء الوحيد من الرباعية الذى لا يتضمن عنوانا فرعيا بالإضافة إلى العنوان الرئيسى "تكوين العقل العربى".

والحقيقة أن ما تم هو "التقعيد" للعقل العربى وليس التكوين، تقعيد الشافعى لعلم الأصول فى "الرسالة"، وتقنين الخليل لعلم العروض، وتنظير سيبويه لعلم النحو، وتقعيد الأشعرى لعلم العقائد، ووضع المعتزلة الأصول الخمسة. التكوين وصف للمسار والتشكل. وما تم هو إيقاف المسار ووضع بنية. التكوين هنا هو تثبيت البنية أكثر من تكونها.

ويكتشف التكوين التاريخى للعقل العربى أنماط التفكير فيه، البيان فى القرنين الأول والثانى، والعرفان فى القرنين الثالث والرابع، والبرهان فى القرنين الخامس والسادس. البيان هو الموروث العربى الإسلامى الخالص (اللغة والدين)، والعرفان

هو اللامعقول أو العقل المستقيل (الهرمسية)، والبرهان (الأرسطية) فى مجموع العلوم العقلية[1].

كان يجب أن يظهر المشروع منذ أكثر من قرن. فنقد العقل شرط أولى لكل مشروع نهضة. وكان السبب القراءات الاستشراقية والسلفية والقومية (القوموية) واليسارية (اليسراوية). والمشروع يتكون من جزأين منفصلين ولكن متكاملين، تكوين العقل العربى، عن طريق التحليل التكوينى، والثانى "بنية العقل العربى" عن طريق التحليل البنيوى[2]. واستبعدت الثقافة الشعبية والأمثال العامة والسير والملاحم إبقاء على الثقافة العالمة[3]. وهو مشروع هادف بالرغم مما قد يبدو فيه من مدرسية وأستاذية عن طريق تحليل الأعمال الفلسفية[4].

وينقسم "تكوين العقل العربى" إلى قسمين غير متساويين: الأول، "العقل العربى بأى معنى؟"، والثانى، "تكوين العقل العربى، المعرفى والأيديولوجى فى الثقافة العربية"[5]. والثانى أربعة أضعاف الأول. ومن ثم كان القسم الأول أشبه بالمقدمة التى تحدد العنوان خاصة "العقل العربى". وبالرغم من أن القسمين متمايزان، الأول من ثلاثة فصول والثانى من تسعة إلا أن الفصول تذكر على التوالى من الأول حتى الثانى عشر دون أن يبدأ القسم الثانى بترقيم جديد ابتداء من

---

(١) "إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافى العام على ثلاث نظم معرفية تواجدت وترسخت فيها على الترتيب التالى: النظام المعرفى البيانى الذى يؤسس الموروث العربى الإسلامى "الخالص" (اللغة والدين كنصوص)، والنظام المعرفى العرفانى الذى يؤسس قطاع اللامعقول أو "العقل المستقيل" فى الموروث القديم (الهرمسية أصلا)، وأخيرا النظام المعرفى البرهانى الذى يؤسس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة)..."، تكوين العقل العربى ص٢٥٤.

(٢) السابق، ص٥.

(٣) السابق ص٧.

(٤) "مشروعنا هادف إذن. فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب فى كياننا العقلى وإرثنا الثقافى. والهدف فسح المجال كى تستأنف فينا دورتها وتعيد فينا زرعها ولعلها تفعل ذلك قريبا"، السابق ص٧-٨.

(٥) تكوين العقل العربى، القسم الأول (٦٤ص)، والثانى (٢٧٧). الأول ثلاثة فصول، والثانى تسعة فصول.

الفصل الأول حتى التاسع. والفصلان الخامس والسادس لهما عنوان واحد "التشريع للمشرع". وفى كل منهما نقطة واحدة، فى الخامس تقنين الرأى والتشريع للماضى. وفى السادس نقطة واحدة القياس على مثل سابق. وتأخذ رقم (٢) مما يدل على أن الفصلين فصل واحد[1]. والفصلان الثامن والتاسع عنوان واحد "العقل المستقيل"، وفى كل منهما نقطة واحدة أيضا. فى الثامن فى الموروث القديم، وفى التاسع فى الثقافة العربية الإسلامية. وتأخذ رقم (٢) أيضا مما يدل على وحدة الفصلين فى فصل واحد[2].

وفى بعض العناوين إغراء فكرى وإثارة ذهنية مثل عنوان الفصل الحادى عشر "أزمة الأسس وتأسيس الأزمة"[3]. وفى عناوين أخرى استدراكات تبعث على التساؤل عن المستقبل مغلق أم مفتوح مثل "بداية جديدة... ولكن"[4]. والخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" عود إلى المعرفى والأيديولوجى للإجابة على سؤال القسم الثانى كله[5]. فبنية الكتاب على هذا النحو تغيب عنه البنية المتسقة المتوازنة مما تم استدراكه بعد ذلك فى "بنية العقل العربى".

ويطرح منذ البداية "عقل أم ثقافة"؟ فضّل "نقد العقل العربى" عقل. وفضّل "التراث والتجديد ما يعادل الثقافة أو الفكر وهو الموروث القديم. قد يوقع العقل فى النظريات العنصرية القديمة فى القرن التاسع عشر فى الغرب لدى أصحاب التمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. واستبعد لفظ فكر لأنه يدل على المضمون أكثر مما يكشف عن البنية التى تنتج الأفكار. العقل ابستمولوجيا، والفكر أيديولوجيا، وكأنه يمكن الفصل بين الاثنين. بل إن هذا الموقف نفسه أيديولوجيا مستترة، والبحث عن وهم هى المعرفة الخالصة التى لا وجود لها حتى عند أكثر الفلاسفة

(١) السابق ص٩٦-١٣٣.
(٢) السابق ص١٦٢-٢١٩.
(٣) السابق ص٢٥٣-٢٩٤.
(٤) السابق ص٢٩٥-٣٣١.
(٥) السابق ص٣٣١-٣٥١.

تجريدا. كل فلسفة هى بطريقة ما أيديولوجيا. وهو ما يتفق مع تمييز لالاند بين العقل المكوَن La raison constituante والعقل المكوَّن La raison constituée.

وهذا كله تفكير على تفكير، ومراجعات على قراءات وليس تفكيرا مبدئيا يبحث عن نقطة يقينية أولى كما فعل سقراط فى "اعرف نفسك بنفسك" أو ديكارت "أنا أفكر فأنا إذن موجود" أو هوسرل فى بحثه عن بداية جذرية "أنا أفكر وأنا موضوع التفكير". والعرب واليونان وأوروبا ثلاثة أطراف فى منظومة واحدة، العرب واليونان قديما، والعرب وأوروبا حديثا. فهل يتكرر النموذج بالرغم من تغير الظروف؟ وهو التساؤل الشائع لدى أساتذة الفلسفة والباحثين المحدثون[1].

ويتم الانتقال بين الثقافتين العربية والغربية بسهولة ويسر. الأولى تقدم الموضوع، والثانية المنهج. ويبدو العلم الفياض بالثقافتين لدرجة الإبهار الذى قد يرى البعض فيه بعض التعالم والحديث عن النفس عن طريق الآخر والوصول إلى الهدف من أبعد الطرق. فالغرب حاضر فى اسبينوزا وهيجل أكثر من حضور العقل العربى، وألفاظ الغرب وآلياته ومناهجه طاغية على موضوع الدراسة. ويكثر استعمال ألفاظ الابستمولوجى والأيديولوجى والإكسيولوجى، وتستمر المقارنات بين الأنا والآخر. فالآخر إطار مرجعى للأنا وكأن الأنا لا تستطيع أن تعبر عن نفسها إلا من خلال الآخر. والملاذ للأنا هو البداية باللغة والمعانى الاشتقاقية والقواميس والمعاجم.

والثقافة العربية مجموعة من العلوم مثل النحو والفقه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة دون تصنيف دقيق للعلوم إلى علوم نقلية عقلية، وعلوم نقلية خالصة، وعلوم عقلية خالصة[2].

ويجيب "الزمن الثقافى العربى ومشكلة التقدم" على سؤال التجديد، ويعبر عن الهم المعاصر، ويدرأ شبهة المدرسية والتعالم. ويبدأ بمقولة فوكو النظام

---

(١) السابق ص١١-٣٤.

(٢) السابق ص٦.

المعرفى ترجمة للمصطلح اليونانى επιδτεμή وهى بنية لاشعورية. وهو ما يعادل "اللاشعور المعرفى" عند بياجيه. المدخل النظرى كله يعتمد على الوافد والموضوع موروث. وهذا ما يعارض محاولات التاريخ للثقافة العربية بالقرون أو الأسرة الحاكمة أو الدول[1].

ويفرض هذا التحليل قضية التحقيب فى التاريخ والوعى التاريخى للشعوب، وتعدد مسارات التاريخ أو وحدته. فيكتب تاريخ الثقافة العربية فى عصرها الذهبى الأول بالهجرى وفجأة يتحول فى آخر عصر الشروح والملخصات وانتهاء بفجر النهضة العربية الحديثة بالميلادى. ويدل ذلك على أن التاريخ العربى لم يكتب بعد. يختلط فيه المعرفى بالأيديولوجى، "السانكروتى بالدياكرونى". تتداخل الأزمنة فى وعينا الثقافى تجعل كتابة التاريخ العربى أمر ا صعبا خاصة وأن التاريخ الثقافى العربى الراهن زمن راكد. ويتداخل الزمان والمكان فيه، بين التواصل والانقطاع، بين التفسير والتغيير. والحل هو دراسة ما هو حى فينا[2].

ونظرا لأن العقل هو المنتج الثقافى والعمل الفكرى فقد اعتنى بظاهرة التدوين، خاصة فى مجتمع أمى كان تعلم القراءة والكتابة فيه يهب الحرية. ويبدو ذلك فى "عصر التدوين، الإطار المرجعى للفكر العربى"[3]. ولا يعنى التدوين مجرد الكتابة بل التأصيل الأولى مثل "الرسالة" للشافعى التى وضع فيها علم الأصول، و"الإبانة" و"اللمع" اللذان وضع فيهما الأشعرى علم أصول الدين ونسّق العقائد فيما سمى بعد ذلك "علم الكلام". ودوّن الخليل بن أحمد علم العروض، وسيبويه علم النحو. ودوّن الكندى رسالته إلى المعتصم بالله "فى الفلسفة الأولى"... الخ.

وقد تم التدوين بناء على عدة معايير: علوم الأوائل وعلوم الأواخر، علوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم العرب وعلوم العجم.

---

(١) السابق ص٣٧-٥٤.

(٢) "لقد فضلنا أن تحدد وتعرف العقل العربى من خلال ما هو حى فيه"، السابق ص٥٤.

(٣) تكوين الفكر العربى، ص٥٦-٧١. ويعادل هذا الفصل، فصل "التاريخ" فى "من النقل إلى الإبداع"، المجلد الأول النقل، الجزء الأول "التدوين"، الفصل الأول "التاريخ".

وتستعمل بعض الألفاظ الحديثة فى وصف التدوين مثل "العلمانى" و"العلمانيين" لوصف اتجاهات المؤرخين. وكان من وجهة نظر السلطة. يبدأ المدون الخبر بلفظ "قال" إذا كان صاحب القول من كتاب السلطة وفقهاء السلطان، الفرقة الناجية. وبلفظ "زعم" إذا كان من المعارضة، الفرق الهالكة. ولم تشارك الشيعة فى التدوين إلا بعد تدوين أهل السنة. ويبدو هذا التحليل خارج الموضوع. تم التطرق إليه من قبل فى الدراسات العربية المعاصرة بالرغم من أهمية بعض التحليلات الخاصة بالزمن العربى واستعادة العصر الجاهلى وتدوينه من منظور الحقبة الإسلامية.

والخلاصة أن العقل العربى ليس مفهوما أيديولوجيا، موضوعا للمدح أو الذم بل هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التى تتحكم فى رؤية الإنسان العربى. والثقافة العربية هى الإطار المرجعى له والتى تفتحت على الثقافات المغايرة حولها عن طريق الترجمة.

والأعرابى صانع العالم العربى. واللفظ "الأعرابى" يتضمن تهكما وسخرية من البدوى الصحراوى المتنقل الرحل الأمى الذى لم يتمدن والذى مازال يتصور العالم كما عرفه قبل الإسلام وبعده أو ما يسمى بلغة العصر "العربى القبيح فى لندن". وجمعه "الأعراب لفظ قرآنى" يستعمل سلبا ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم﴾. فالأعرابى هنا منافق أو على الأقل يفصل بين القول والعمل أو بين اللسان والقلب. العربى "حيوان فصيح"، والعربية جزء من ماهيته. فالعروبة ليست بأب أو أم إنما هى اللسان. وكل من تحدث العربية فهو عربى. فاللغة هى المكون الرئيسى للفكر كما لاحظ هردر الذى ربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة[1]. فاللغة التى تحدد القدرة على الكلام هى نفسها التى تحدد القدرة على التفكير. ومن ثم فإن مأساة العرب المحدثين، الحديث بالعامية ومحاولة التفكير بالفصحى أو الحديث بلغة أجنبية ومحاولة التفكير باللغة

---

(١) السابق ص٧٥-٩٣.

العربية. اللغة معجزة العرب. لذلك جاء القرآن معجزة بلغتهم وعلى طريقتهم. وتحلل أعمال الخليل لإثبات هوية اللغة العربية شفاهة أولا ثم كتابة. ثم صب النحاة واللغويين كلام العرب فى قوالب منطقية تعكس صورا حية صوتية. فالأذن تستسيغ وليس العقل مما جعل بعض المستشرقين الحكم بأن "العرب ظاهرة صوتية". وهذا ما جعل العربى يميل إلى اللغة وليس إلى الفكر، إلى القديم وليس إلى الجديد[١].

والتشريع للمشرع أى سن القانون للتحكم فى عمل العقل. العقل حاكم ومحكوم. لقد تم تقنين الرأى فلم يعد حرا. والتشريع للماضى وترك الحاضر مما جعل الحضارة الإسلامية كلها حضارة فقه. فالفقه هو "أعدل الأشياء قسمة بين الناس. وهو الذى يعبر عن أصالة المسلمين"[٢]. ويعنى أصول الفقه للتمييز بين الفقه العملى (الفقه) والفقه النظرى (أصول الفقه) حتى يترك لليونان ميزة الفكر وحرية الرأى. الفقه الافتراضى فقط هو الذى أصبح رياضة ذهنية وليس فقه "النوازل" بتعبير المغاربة. وكان الدافع عمليا وذلك من أجل معرفة قدر المواريث وأوقات الصلاة وأصول المعاملات. وعظمة "الرسالة " للشافعى وضع قواعد علم الأصول التى تعادل قواعد المنهج عند ديكارت. ومع ذلك تصارع تياران الفكر الإسلامى كله، تيار يتمسك بالأصول أى النقل وتيار آخر يتمسك بالرأى أى العقل. وهو الصراع الشهير بين أهل الأثر وأهل الرأى، بين أهل الحجاز وأهل العراق. وهذا ما يسمى أزمة الأسس. لقد عاصر الشافعى الخليل وسيبويه. والثلاثة وضعوا القواعد، قواعد الفقه، وقواعد الشعر، وقواعد النحو، وهو ما يعادل أرسطو فى المنطق كما لاحظ الرازى. والسلطة هى الأصل. سلطة الشافعى النص[٣]. ويعنى به

---

(١) "نعم، الجديد يشم... ويرمى فى المزبلة. والقديم مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيبا. ذلك هو القانون الذى حكم ويحكم تطور الأدب العربى بل والفكر العربى كله منذ عصر التدوين حتى اليوم"، السابق ص٩٢-٩٣، "الحكم على الجديد بما يراه القديم"، السابق ص٩٣.

(٢) وهذه هى الدعوى الرئيسية لمصطفى عبد الرازق فى "التمهيد لتاريخ الفلسفة فى الإسلام" وليس بالضرورة هملتون، السابق ص٩٧.

(٣) وهو ما عرضه حامد نصر أبو زيد بعد ذلك فى "الشافعى وتأسيس الأيديولوجية الوسطية"، دار سيناء، القاهرة ١٩٩٢.

البيان. ومن هنا نشأت مسألة علاقة اللفظ بالمعنى. وجه الشافعى العقل العربى إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل فى القياس أفقيا، وعموديا أى رأسيا بربط اللفظ الواحد بأنواع من المعانى، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ كما هو الحال فى علوم اللغة والكلام. والحقيقة أن الشافعى ربط الجزء بالكل ورد الفرع إلى الأصل وليس الجزء بالجزء فهذا هو التمثيل. وليس الاتجاه أفقيا لأن الأصل ليس فى الماضى بل هو فى الذهن، القاعدة الأصولية المستقراة جزئيا أو المنصوص عليها كليا. كما أن ربط اللفظ بالمعنى يدخل ضمن قواعد اللغة التى استعارها الكلام فى أشكال المجاز: الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، المجمل والمبين... الخ. وهو منطق الاشتباه فى كل لغة بناء على طبيعة اللغة وتفاوت الإفهام، لا رأسيا ولا أفقيا. صحيح أن الشافعى كان هو المشرع الأكبر للعقل العربى. وكان العقل هو المشرِّع له. فى حين أن عند أبى حنيفة وأهل الرأى عامة كان المشرع هو العقل. أبو حنيفة فى الشريعة كالمعتزلة فى العقيدة. وصحيح أيضا أن الواقع الاجتماعى والسياسى دفع إلى ذلك لاتساع رقعة البلاد المفتوحة وظهور مسائل جديدة تبدو لا أصول لها بالإضافة إلى الصراعات السياسية بين السلطة ومعارضيها، كل يريد التشريع لصالحه. وشرَع ابن قديبة فى "الإمامة والسياسة" نفس الشئ عندما جعل الإمامة الكبرى سابقة يجب اتخاذها كنص. وعلى هذا الأساس قام الأشعرى أيضا بتقنين العقيدة معطيا الأولوية للنص. وكان النص مدعوما بقوة السلطان.

ويتجلى التشريع للمشرع أيضا فى القياس على مثال سبق. وهو ليس القياس بل التمثيل. فالقياس رد الفرع إلى الأصل فى حين أن التمثيل رد الجزء إلى الجزء. صحيح أنه يمكن المقارنة بين علمى الأصول، أصول الفقه وأصول الدين، و"الرسالة" للشافعى و"الإبانة" للأشعرى، ولكنهما علمان متمايزان، أصول الفقه لوضع أصول العمل، وأصول الدين لوضع أصول النظر. وهو ما أكمله المعتزلة أيضا بوضعهم "الأصول الخمسة" فى مقابل نظرية "الذات والصفات والأفعال" عند الأشاعرة. وقد قام بذلك باسم الاعتزال الإمام الرسى فى رسائله فى التوحيد

والعدل، ورد الفرع إلى الأصل، والاستدلال بالشاهد على الغائب فى "جليل المكلام" عند الأشاعرة، و"دقيق الكلام" عند المعتزلة[1].

واستمر فى نفس الطريق الحضرمى (ت ١١٧هـ) الذى كان أول من بعّج النحو، ومد القياس، وشرح العلل. وكان شديد التجريد كما فعل الخليل (١٧٥هـ) وسيبويه (١٨٠هـ) قبل الشافعي. واستمر ذلك عند بقطرب (ت ٢٠٦هـ) تلميذ سيبويه فى "العلل فى النحو". وبلغ الذروة عند ابن الانبارى (٥٧٧هـ) فى "أصول النحو" و"الاغراب فى جدل الاعراب" و"الإنصاف فى مسائل الخلاف". وكما قال الكسائى "إنما النحو قياس يتبع". فالتعليل هو الجامع بين كل هذه المحاولات للتقنين والتقعيد والتنظير. كان النحو هو الأساس طبقا لقاعدة "تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية"، أو الأصول "تنزيل القواعد النحوية على الأصول الفقهية"، أو الكلام "تنزيل المفاهيم النحوية على المبادئ الكلامية" ثم تدور الدائرة "تنزيل المبادئ الكلامية على القواعد النحوية" مما يدل على عقلية واحدة ورؤية واحدة. ومن أتقن علما أتقن باقى العلوم كما صرح السكاكى.

قام النحو منذ البداية على القياس. وكان ذلك كله قبل معرفة المسلمين بالقياس الأرسطى وسابقا لعصر الترجمة. فالقياس كان من الموروث وليس من الوافد " قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر".

إن القياس على مثال سبق طبقا لتعريف القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة سواء لا يعنى ذلك استقالة العقل أو تقليد الماضى بل رد الفرع إلى الأصل، والجزء إلى الكل، والقضية الصغرى إلى القضية الكبرى كما هو الحال فى القياس التقليدى[2]. إنما الفرق أن الأصل فى القياس الشرع كل من كليات الشريعة، مستقرى من الجزئيات كنوع من الاستقراء المعنوى كما يقول الشاطبى أو الاستقراء الناقص فى المنطق الاستقرائى الحديث. فى حين أن الكبرى

(١) تكوين العقل العربى ص١١٥-١٣١.
(٢) السابق ص١١٥-١٣١.

فى القياس التقليدى مجرد افتراض عقلى لم يتحقق من صحته فى الواقع المادى. والفرع فى القياس الشرع واقعة جديدة ليس لها أصل فى حين أن الصغرى فى القياس التقليدى جزء من كل، تندرج تحت الكبرى. والعلة فى القياس الشرعى لا تعرف من الأصل إلا بقواعد اللغة وفى الفرع إلا بالتجريب. أما الحد الأوسط فى القياس الصورى فمشترك بين الكبرى والصغرى فى الصياغة اللغوية وفى الذهن. لذلك فإن الحكم فى القياس الشرعى جديد فى حين ان القياس الأرسطى عقيم لتضمن الحكم فى الكبرى.

ويشير "المعقول الدينى واللامعقول العقلى" إلى الجوانب الإشراقية والصوفية فى التراث القديم ومصادره فى فارس وعند اليونان[1]. ويشمل جانبين. المعقول الدينى العربى والموروث القديم. ففى الخطاب القرآنى هناك المعقول واللامعقول. ويتمثل اللامعقول فى قصص الأنبياء وبداية الزمان والتاريخ مع كل دورة. وكانت الديانات قبل الإسلام اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة وبها عناصر لامعقولة ولازمانية. كانت المرجعية فى حوار الإسلام مع الديانات الأخرى الكون ونظامه، والقرآن وبيانه.

ويتضمن المعقول الدينى العربى، معرفة الله ووحدانيته والنبوة. يتحد بها اللامعقول الفعلى بالرغم من غموض التعبير وفقدان البساطة فيه. فهمها الأعرابى بجاهلية. والمفاهيم أجنبية مستقاة من "اليونان واللامعقول" لدودس. والمادة التاريخية من الشهرستانى وتسرب الإسرائيليات والمانوية وتاريخها والصابئة التى تقول بنفس المكونات اللاعقلية فى المعقول الدينى، وجود إله صانع حكيم، يتقرب إليه بالمتوسطات، والقول بالتطهير، وإنكار النبوات. ويضم إليها المصدر اليونانى، الكتابات المنسوبة إلى هرمس بالإضافة إلى حكماء اليونان السبعة والشعراء ومتأخريهم مثل الشيخ اليونانى (أفلوطين) خاصة انباذوقليس بالتركيز على الألوهية ذاتا وصفاتا.

---

(١) السابق ص١٣٤-١٥٩.

ويتم وصف العقل المستقيل فى الموروث العربى القديم إشارة إلى الهرمسية بعيدا عن وضعها فى المركزية الأوروبية. فلم تمت الثقافات العربية قبل الإسلام بل أصبحت إحدى مكوناتها مثل الهرمسية والبربرية والفارسية والهندية والنبطية بالإضافة إلى اليونانية. وقد انتشرت الهرمسية فى مدارس حران لدى الدوائر السريانية ولم تكن بعيدة عن أفلوطين قبل أن تتصوره المركزية الأوروبية مجرد شارح لأفلاطون فى الأفلاطونية المحدثة. والعودة إلى نصوص الهرمسية ودراستها والنقل منها كما فعل فيستوجيير أفضل مما يقال عنها[1].

ويستمر "العقل المستقيل فى الثقافة العربية الإسلامية" إشارة إلى الأفلاطونية المحدثة وجمعها بين تيارات شرقية متعددة بالإضافة إلى الإسرائيليات وعودا إلى الهرمسية من جديد. وقد انتهى ذلك كله إلى نسق فلسفى واحد، القول بإله واحد وترابط العالم العلوى بالعالم السفلى، ووجود سلاسل أسباب غير منتظمة. وقد دخلت الهرمسية إلى الثقافة الإسلامية من باب العلم قبل دخولها من باب الفلسفة والدين. فى العلم بداية بخالد بن يزيد (ت ٨٥هـ) أول من اشتغل بالعلوم خاصة الكيمياء والتنجيم والطب، ثم جابر بن حيان ونظريته فى النفس وتصنيفه العلوم إلى علم الدين وعلم الدنيا، وعلم الدين ظاهر وباطن وعلم عقلى هو علم الحروف وتحته العلم الطبيعى والعلم الروحانى وعلم المعانى، الفلسفى والإلهى، وبالتالى السماح لعلم النجوم وكل علوم السحر والخرافة والطلسمات بالدخول فى المنظومة المعرفية. كما حضرت الهرمسية فى بعض مقالات الإسلاميين خاصة عند الغلاة من الخوارج والشيعة. وظهرت بشكل واضح عند بعض الصوفية الأوائل مثل هاشم الكوفى (ت ١٥٠هـ)، ثم ذى النون المصرى (ت ٢٤٥هـ)، واكتملت فى "رسائل" إخوان الصفا. وبدرجة أقل عند المحاسبى (٢٤٣هـ)، والجنيد (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ)[2].

(١) السابق ص١٦٢-١٨٥.

(٢) السابق ص١٨٦-٢١٤.

والسؤال: كيف يستقيل العقل فى الموروث القديم وفى الثقافة العربية الإسلامية وهو أساس الاجتهاد فى أصول الفقه، والاستدلال فى علم الكلام. والدليل النقلى بمفرده لا يعطى إلا الظن ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما قال الايجى فى "المواقف"؟ وهو أول ما خلق الله فى الحديث القدسى الشهير[١].فإذا كانت العقلانية من أرسطو، واللاعقلانية من الهرمسية، فماذا يبقى للعرب؟

ويرجع "تنصيب العقل فى الإسلام" إلى دخول أرسطو منظومة العلوم الإسلامية، وكما يبدو ذلك حتى فى "الملل والنحل" للشهرستانى، و"الفهرست" لابن النديم، ورواية حلم المأمون الشهير ونقاش مع أرسطو حول معنى الحسن والقبح. وهو حلم سياسى لإدخال علوم العجم على علوم العرب لتقوية الدولة ضد خصومها من الزنادقة والشيعة. اتجه المأمون إلى أرسطو كسلاح للمقاومة، وتم نقل العلوم اليونانية من خلال المترجمين. فنشأ فلاسفة مثل الكندى للرد على المانوية والمثنوية ونصرة المعقول الدينى العربى الموروث على الغنوص المانوى والعرفان الشيعى والتأويل الباطنى اعتمادا على المعقول، العقلى الوافد. واستمر الفارابى فى ذلك التيار تأييدا لدولة المعتصم. شرح المنطق الأرسطى ولخصه وعرضه. وجمع بين أفلاطون وأرسطو لإقرار وحدة العقل، وتنصيب العقل الكونى ضد النظام البيانى والأيديولوجى السنى من ناحية والنظام العرفانى الأيديولوجى الشيعى من ناحية أخرى[٢].

وماذا عن الدعوى الأخرى التى يقال فيها أن أرسطو حجّم وقنّن وقيّد الدافع الحيوى العربى الذى تمثله الثقافة الإسلامية؟[٣].

---

(١) "أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتى وجلالى ما خلقت إلىّ أعز منك".

(٢) السابق ص٢٢٠-٢٤٩.

(٣) هى دعوى شيدر فى كتابه "روح الحضارة العربية" والتى عرضها عبد الرحمن بدوى فى كتاب بنفس العنوان يحمل اسمه. فلا هو ترجمة ولا تأليف بل عرض. انظر دراستنا: مسيرة حياة وبنية عمل، عبد الرحمن بدوى فى عيد ميلاده الثمانين، قصور الثقافة، القاهرة ١٩٩٧. وأيضا مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

وتشير "أزمة الأسس... وتأسيس الأزمة" إلى أزمة الفكر الإسلامى فى القرن الخامس الهجرى فى محاولات ابن سينا والغزالى والشيعة. والصدام بين البيان والبرهان ابتداء من "البرهان فى وجوه البيان" لابن وهب الكاتب قبل المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق للسيرافى ومتى بن يونس. كما وضع ابن سينا تعارضاً بين منطق الشرقيين ومنطق اليونانيين. ونقض الغزالى الفلسفة فى "تهافت الفلاسفة" لصالح العرفان. وانتشرت الإسماعيلية والاتجاهات الباطنية، وظهر أبو حاتم الرازى (ت ٣٣٢هـ). وانضمت مع الهرمسية لاختراق العقل العربى. فالتصوف والتشريع يشتركان فى أصل واحد. كانت الشيعة أول من تهرمس فى الإسلام. ووقع التصادم بين البيان والبرهان، والعرفان والبرهان، والبيان مع العرفان. ومثّل ذلك أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ) بعد أن أوغل فى أعماق الهرمسية بالرغم من "فضائح الباطنية" باعتبارها حركة سياسية وليس نظاما معرفيا[١].

وتشير "بداية جديدة... ولكن" إلى المحاولات الفلسفية فى المغرب للخروج من نفق الهرمسية والتصوف والعرفان فى المشرق إلى رحابة البرهان، مع عرض اجتهادات ابن حزم وابن باجه وابن رشد. واعتمادا على مقولة "الزمن السياسى الأيديولوجى"[٢]. فالظاهرية عند ابن حزم كانت الحصن المنيع ضد تسرب الهرمسية والعرفان وطغيانهما المطلق على العقل العربى. والعقل عند ابن رشد، المغربى الأرسطى، كان سدا آخر حافظ على التمسك بالموروث الدينى العقلى فى الثقافة العربية. واستكملها ابن خلدون آخر ما وصلت إليه العقلانية العربية من تماسك وصمود.

أما الخاتمة "العلم والسياسة فى الثقافة العربية" فهى أقرب إلى المقال السيال المتدفق الخال من مراجعة الأدبيات، واقتباس النصوص، والإحالة إلى المصادر والمراجع فى الهوامش فى آخر الفصول[٣]. وتتضمن دعوة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافى من جديد دون هاجس إدعاء الجدة والأصالة والسبق التاريخى. فإذا كانت

---

(١) السابق ص٢٥٣-٢٩٠.

(٢) السابق ص٢٩٥-٣٢٨.

(٣) السابق ص٣٣٢-٣٥١.

الثقافة قد انحازت إلى الأيديولوجى فإن العلم ند عن هذا الانحياز. العقل العربى يظهر فى تاريخ العلم العربى. وهى نفس النتيجة التى توصل إليها "من النقل إلى الإبداع" فى تحليل النصوص التكوينية فى علوم الحكمة[١]. ومع ذلك ظل العلم العربى عند الخوارزمى والبيرونى وابن الهيثم وابن النفيس خارج الثقافة العربية دون أن يؤثر فيها. يتقدم العرب بالعقل. ويتأخر العرب عندما يستقيل العقل. والبطروجى عالم الفلك الشهير فى الأندلس (ت ٦٠١هـ) عرفته أوروبا، وكان وراء نهضتها الحديثة فى علم الفلك. وهو ما يتفق مع التجربة الأوروبية فى بداية العصور الحديثة بالعلماء جاليليو وكبلر ونيوتن حاملين لواء عقلانية جديدة كانت أساس الرأسمالية فيما بعد. وهو موضوع آخر حتّم فى التراث والتجديد صياغة الجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، لا يكون فيه الغرب مصدرا للعلم أو نموذجا له بل موضوعا للعلم ونموذجا منه[٢].

وتظهر عناصر الربط فى آخر الفصول للتأكيد على الوحدة العضوية للكتاب حتى لا يبدو مفككا متناثرا متجزّءا. وقد يكون فى أولها أيضا أو فى وسطها[٣].

---

(١) من النقل إلى الإبداع، المجلد الثانى: التحول، الجزء الثالث التراكم، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

(٢) "وبعد فقد كدنا أن نخرج عن موضوعنا إن لم نكن قد خرجنا بالفعل"، تكوين العقل العربى ص٣٥١.

(٣) فى البداية: "إنه نفس السؤال الذى اعترضنا فى مستهل هذا الفصل والذى نجد أنفسنا من جديد مضطرين رغم التوضيحات السابقة بل بسبب منها إلى تأجيل الجواب عنه إلى أن نستكمل العناصر الضرورية لذلك. ولعل الفصل التالى ما سيمكننا من إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخرى، أشمل وأعمق"، السابق ص٣٤. "لقد قررنا فى عدة قضايا منهجية. وعلينا فى ختام هذا الفصل أن نمهد لاتخاذ قرار آخر، منهجى كذلك"، السابق ص٥٣. "ذلك ما سنقرر فيه فى الفصل التالى"، السابق ص٥٤. "اللحظة الأولى خصصنا لها هذا الكتاب الأول، واللحظة الثانية ستكون موضوع الكتاب الثانى"، السابق ص٧١. "لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقى دور البرهان، دور المنطق الأرسطى و"العقل الكونى" اليونانى فى الثقافة العربية الإسلامية وأشكال حضورهما فيها والمواقع التى احتلها داخلها. إنه موضوع الفصل التالى"، السابق ص٢١٤. "أشرنا فى المقدمة إلى صدرنا بها الفصل الثالث من هذا الكتاب"، السابق ص٢٥٣. "لقد سبق أن أبدينا هذه الملاحظة.."، السابق ص٢٥٣. "وكما أكّدنا ذلك فى الفصل السابق"، السابق ص٢٥٤. "إن خاتمة الفصل السابق ..."، السابق ص٢٥٤.

فى الوسط: "فإلى هذا الإطار المرجعى يجب أن نتجه الآن"، السابق ص٦٢. "لنفحص إذن ملابسات هذا العصر ومنجزاته"، السابق ص٦٢. "لنجمل فى خاتمة هذا الفصل خلاصات=

كثرتها دالة بطبيعتها. وإيراد معظمها يدل على أهميتها فى مكانها ووظيفتها فى إبراز الخيط القائد بعد أن تاه وسط الركام الضخم من تحليلات الأعمال الثقافية[1]. ويستمر نفس الخيط فى أول الفصل التالى، الفصل السابع "المعقول الدينى واللامعقول العقلى" بإعادة بيان ما تم فى الفصول الثلاثة السابق[2]. وقد تصل

=الفصول الثلاثة الماضية"، السابق ص٧٠. "سؤال تتطلب الإجابة عنه تحقيق مزيد من التقدم على دروب بحثنا ولذلك نؤجله إلى مرحلة لاحقة. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى ميدان آخر من ميادين الثقافة العربية الإسلامية التى اعتمدت نفس الطريق (القياس) وسيلة فى الإنتاج النظرى والبناء المعرفى"، السابق ص١٢٣-١٢٤. "وإذن فقد سكتنا فى الفصول الثلاثة الماضية عن محددين أساسيين من محددات العقل العربى، المعقول الدينى العربى من جهة، والموروث القديم من جهة أخرى. والواقع أن سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرارنا إلى السكوت مؤقتا عن الجانب الثانى لأنه لم يكن من الحكمة دمجهما فى خطاب واحد يشمل فى ذات الوقت منهج البحث فى العلوم العربية الإسلامية. صحيح أن هذه الجوانب الثلاثة متداخلة، يحدد بعضها بعضا مما يجعل منها كلا واحدا، ولكن الكل موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب. لنواصل إذن خطابنا عن هذا الكل على مراحل حتى إذا انتهينا من إبراز لحمة وحدته عدنا إلى الكلام عنه ككل. فحينئذ وحينئذ فقط يكون ذلك ممكنا"، السابق ص١٣٥. "ونحن نعتقد أنه لابد من إضافة علامتين أخريين سبق أن أبرزناهما فى الفصل السابق..."، السابق ص١٩٣. "ومع ذلك فنحن مضطرون أمام الحقائق التاريخية إلى التعرض للعاصفة آملين أن نتمكن من جعلها تخمد من تلقاء نفسها شيئا فشيئا مع الخطوات التى نقطعها فى هذا الفصل والفصل الذى يليه"، السابق ص٢٢١. "أوضحنا فى فصل سابق"، السابق ص٢٢٤. "كان الحديث فى الفقرات الماضية يدور حول..."، السابق ص٢٧٥. "لقد أشرنا فى الفصل الثانى.."، السابق ص٣٢٢. "لقد سبق أن تعرضنا إلى هذه المسألة"، السابق ص٣٣٦. "لقد سبق أن صنفنا"، السابق ص٣٣٨.

(١) فى النهاية: "عندما تعرضنا فى الفصل السابق..."، السابق ص٣٧. "ولكن الغزالى لم يكن البداية ولا النهاية. إن زمن العقل العربى زمن متموج. فلنقلب الصفحة لنرى صفحات أخرى"، السابق ص٢٩٠. "لنقف عند هذه النقطة ولنلق نظرة إجمالية على ما أبرزناه وما سكتنا عنه خلال رحلتنا مع العقل العربى فى تكوينه قبل الانتقال إلى تحليل بنيته وفحص آليته ومقولاته ورؤاه"، السابق ص٣٢٨.

(٢) "عرضنا فى الفصول الثلاثة الأخيرة لتكوين العقل العربى داخل الدائرة العربية الإسلامية المحض، دائرة البيان العربى كما قننته وكرسته علوم اللغة وعلوم الدين. وفى جميع تلك الفصول، وخلال جميع المراحل التى قطعناها حتى الآن، على طريق تحديد مكونات العقل العربى داخل هذه الدائرة، انصرفنا باهتمامنا كله إلى الناحية الابيستيمولوجية المحضة أى إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظرى فى العلوم العربية الإسلامية، ساكتين هكذا عن مضمون الفكر، مضمونه العقلانى فى هذه العلوم، وبكيفية خاصة فى علم الكلام الذى كان بحق أهم وأوسع المجالات الحيوية لما دعوناه "بالعقلانية العربية الإسلامية"، وبعبارة أخرى قصيرة لقد تحدثنا فى الفصول الثلاثة السابقة عن الفعل العقلى فى البيان العربى وسكتنا تماما عن ما به تتحدد المعقولية فى هذا البيان"، السابق ص١٣٤.

فقرات الربط إلى تلخيص كامل للمسار للقسم أو الفصل قبل الانتقال إلى قسم أو فصل آخر. وذلك مثل نهاية الفصل السادس "التشريع للمشرع.. القياس على مثال سبق". وهو تلخيص واضح يكشف مسار الفكر والخيط القائد بعد أن طواه النسيان وسط الركام الضخم من تحليل الأعمال اللغوية والكلامية والفقهية والفلسفية والصوفية عندما ما يطغى أحيانا الأستاذ الجامعى على المفكر أو الباحث[1].

وفى آخر "تكوين العقل العربى" يعلن عن بداية "بنية العقل العربى" حتى تظهر وحدة المشروع بالرغم من تعدد أجزاءه[2].

---

(١) "تناولنا فى الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربى الإسلامى "الخالص" فى تكوين العقل العربى. فانتهينا فى الفصل الأول إلى إبراز الطابع الحسى اللاتاريخى للنظرة التى تحملها معها اللغة العربية عن العالم لكونها كانت ومازالت تجر معها عالم ذلك "الأعرابى" الذى كان يعيش "ما قبل التاريخ" العربى، عالم "خشونة البداوة" و"سذاجة العروبة" بتعبير ابن خلدون. أما فى هذا الفصل والفصل السابق له فلقد اتجهنا باهتمامنا إلى الأعمال الكلية العربية الأصلية والأصيلة، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة، باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلى الذى يؤسس الإنتاج المعرفى فيها. وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربى فى المجالات المعرفية المذكورة - على الأقل- يؤسسه فعل عقلى واحد أى آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما: إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعنى أن هناك قاعدة base ابستمولوجية واحدة، ولنقل نظاما معرفيا واحدا، تؤسس الإنتاج النظرى فى العلوم العربية الإسلامية. ربما أن هذا النظام المعرفى يقوم، كما أوضحنا ذلك من قبل، على ربط فرع بأصل، أى على نفس الآلية التى تؤسس البيان العربى (التشبيه)، فإننا سندعوه: النظام المعرفى البيانى. أما طبيعة هذا النظام البيانى كفعل عقلى، أما طبيعة الرؤية التى يكرسها، أما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى التى قد تكون الثقافة العربية عرفتها فذلك ما سنعالجه فى الجزء الثانى من هذا الكتاب. أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظرى فى الموروث العربى الإسلامى "الخالص" فلنلق نظرة على مضمون "المعقولية" فيه. وسيكون ذلك طريقنا إلى "الموروث القديم" الذى ورثته الثقافة العربية عن الحضارات السابقة لنتعرف على شكل أو أشكال حضوره فيها ونوع النظام أو النظم المعرفية التى كرسها داخلها"، السابق ص١٣١.

(٢) "لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربى داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية، يؤسس كلا منها آلية خاصة فى إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التى تنتظرنا هى تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة، وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها، وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربى كما تكوّن فى عصر التدوين، وكما استمر إلى اليوم. ذلك هو موضوع الجزء الثانى من هذا الكتاب"، السابق ص٣٥١.

وبتحليل للفهرس العام لأسماء الأعلام والطوائف والمصادر دون الموضوعات يظهر حضور أرسطو الطاغي، ممثل العقلانية فى تاريخ البشر، وكأن العقل وافد أكثر من موروثا. يتلوه الغزالى ممثل اللاعقلانية، ثم الفارابى ممثل الأرسطية، ثم الشافعى واضع علم الأصول، ثم ابن سينا ممثل النسق التلفيقى بين العقل والإشراق، ثم الشهرستانى مؤرخ الملل والنحل، ثم ابن خلدون أمل المغرب والمشرق، ثم ابن النديم السلفى والمؤرخ، ثم ابن حزم ممثل الظاهرية أمل العقلانية، ثم ابن رشد والكندى ممثلا العقلانية فى المغرب والمشرق[1]. ثم يتداخل الأعلام بين الفلاسفة والصوفية والنحاة والفقهاء والمتكلمين والخلفاء والأئمة. فمن المتكلمين الأشاعرة: الأشعرى، الباقلانى، الجوينى. ومن المعتزلة: الجاحظ، واصل،

(١) أرسطو (٦١)، الغزالى (٤٥)، الفارابى (٤٢)، الشافعى (٣٩)، ابن سينا (٣٥)، الشهرستانى (٣١)، ابن خلدون (٢٩)، ابن النديم (٢٨)، ابن حزم (٢٧)، ابن رشد، الكندى (٢٦)، المأمون (٢٥)، محمد الرسول (٢٣)، الأشعرى (١٧)، الخليل بن أحمد (١٥)، متى بن يونس (١٤)، جعفر الصادق (١٣)، جابر بن حيان (١٢)، السيرافى، على (١١)، ابن تومرت، القفطى، صاعد الأندلسى (١٠)، ابن تيمية، المتوكل، أبو حنيفة، الجاحظ (٩)، ابن حنبل، ابن باجه، التوحيدى، البيرونى، الجنيد (٨)، مالك، المحاسبى (٧)، ابن الانبارى، ابن المقفع، الباقلانى، الحلاج، المهدى، المنصور، المسيح، المسعودى، المعتصم، خالد بن يزيد، نظام الملك (٦)، إبراهيم (النبى)، ابن جنى، ابن الهيثم، أبو بكر، أبو الخطاب، عبد القاهر الجرجانى، أبو بكر الرازى، سيبويه، عمر، الكرمانى، المبرد (٥)، ابن أبى أصيبعة، ابن الأثير، ابن عربى، حسن الصباح، الخوارزمى، شمس الدين، الذهبى، الكلاباذى، المبشر بن فاتك، المهدى المنتظر، واصل، يحيى بن عدى (٤)، ابن خلكان، ابن طفيل، ابن عباس، ابن مسرة، ابن وهب، أبو يعلى الحنبلى، إدريس (النبى)، اسحق بن حنين، ذو النون المصرى، الإمام الرسى، السجزى، السجستانى (أبو سليمان)، السكاكى، السيوطى، عثمان، على الرضا، الفخر الرازى، القاضى، عبد الجبار، الخليفة المستنصر، معاوية، موسى النبى، النسفى (أبو عبد الله)، النظام، الهادى (٣)، ابن اسحق، ابن برجان، هشام بن الحكم، ابن رشيق، ابن السراج، ابن عبد المؤمن، ابن الفرات، ابن قتيبة، ابن بونخت، أبو يوسف، أحمد بن عبد الله (الإمام)، زكى الأرسوزى، إسماعيل بن جعفر (الإمام)، الأفغانى، الأوزاعى، البسطامى، الحسن البصرى، البطروجى، أبو زيد البلخى، البونى، حنين ابن اسحق، أبو حاتم الرازى، سفيان الثورى، سلمان الفارسى، السهروردى، الشيبانى، نصير الدين الطوسى، عائشة، العباس، عبد الرحمن الناصر، عبد الله بن ميمون، عبد المؤمن بن على، العلاف، الكرخى، الليث، محمد المبارك، المعتضد، المعتمد، المغيرة البجلى، المنصور بن أبى عامر، الناصر بن يعقوب، نصر بن أحمد، النيسابورى، هشام المؤيد، الواثق، يوحنا بن جيلان.

عبد الجبار، الحسن البصرى. ومن الفلاسفة: متى بن يونس، جابر بن حيان، ابن باجه، التوحيدى، البيرونى، الرازى، يحيى بن عدى، ابن طفيل. ومن الصوفية: الجنيد، المحاسبى، الحلاج، ابن عربى، الكلاباذى، ابن مسرة، ذو النون، البسطامى، السهروردى. ومن العلماء: خالد بن يزيد، ابن الهيثم، الخوارزمى. ومن الفقهاء: ابن تيمية، أبو حنيفة، ابن حنبل، مالك. ومن المؤرخين: القفطى، صاعد ابن أبى أصيبعة، ابن قتيبة. ومن النحاة: السيرافى، ابن جنى، عبد القاهر الجرجانى، سيبويه، السكاكى. ومن الأئمة: جعفر الصادق، ابن تومرت، الكرمانى. ومن الخلفاء: المأمون، المتوكل، المستنصر. ومن الصحابة: على، عثمان، أبو بكر، وعشرات آخرين من الأعلام يذكر كل منها مرة واحدة.

ومن الطوائف يتقدم الشيعة ممثلو اللاعقلانية، ثم المعتزلة ممثلو العقلانية ثم يتوالى أنصار اللاعقلانية عند الإسماعيلية والباطنية والمتصوفة والمانوية والصابئة وإخوان الصفا والحكماء السبعة والغنوصيون والإشراقية والعرفانيين بوجه عام. ثم يتوالى أنصار العقلانية عند الظاهرية والحنفية والأرسطية وأهل الرأى. ومن الفرق يتقدم أهل السنة ثم الأشاعرة والأشعرية وأهل الحديث والجهمية والخوارج والماتريدية. ومن الفرق غير الإسلامية الصابئة واليهود والمجوس والبراهمة[1].

ومن أسماء المؤلفات يتقدم "الفهرست" من أجل تقسيم العلوم، ثم "نحن والتراث" البيان النظرى لمشروع "نقد العقل العربى"، ثم ابن خلدون الذى يمثل

---

(١) الشيعة (٤٨)، المعتزلة (٤٥)، الإسماعيلية (الإسماعيليون) (٣٢)، المتكلمون (٣١)، أهل السنة (٢٩)، الباطنية (٢٦)، الصوفية (٢٥)، المانوية (٢٢)، الأشاعرة، الفقهاء (٢٠)، الصابئة، المتصوفة (١٩)، النحاة، إخوان الصفا، الحكماء السبعة (١٦)، الغنوصية (الغنوصيون) (١٣)، العباسيون (١٢)، اليونان، الأشعرية، المستشرقون (١١)، الفاطميون النصارى (١٠)، الأمويون، الظاهرية، اليهود (٩)، المجوس (٧)، الحنفية، النصرانية الإشراقية، الفرس، أهل الحديث، اليهودية، الروافض (٦)، الأرسطية، الجهمية، الزنادقة (٥)، البراهمة، البويهيون، عرب الجاهلية، العلويون، المجوسية، المناطقة، المشرقيون، المشبهة، المشاؤون (٤)، أهل الرأى، الحشوية، الحموديون، الحنابلة، الحنيفية، الخلفاء الراشدون، الرواقيون، الروم، الهنود، المجسمة، قريش، الزرادشتية (٣)، الأئمة المستورون، الأتراك، البرامكة، الخوارج، السلوقيون، الشعراء الجاهليون، العرفانيون، الماتريدية، المرابطون، المغتسلة، المغربيون، المندائيون.

طريق الخلاص، ثم "الملل والنحل" المصدر الأول للفرق الإسلامية، ثم "تهافت الفلاسفة" لهدم العقل، ثم "الرسالة" لتقنين العقل. ثم تظهر كتب الأشاعرة مثل "الإبانة". ثم تكثر كتب التصوف مثل "إحياء علوم الدين"، "الرعاية لحقوق الله"، "التعرف لمذهب أهل التصوف"، "جواهر القرآن"، "الطواسين"، "المنقذ من الضلال". ثم تظهر كتب التاريخ المساندة مثل "إخبار العلماء بأخبار الحكماء" و"الإمامة والسياسة"، و"مروج الذهب"[1].

ومن اليونان تتقدم مؤلفات أرسطو على الإطلاق: الأورجانون، تفسير السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، ما بعد الطبيعة، النفس. ومن أفلوطين التاسوعات، ثم أفلاطون وهرمس وفيثاغورث ومعظم التيارات الغنوصية، ثم فيثاغوس ونومينوس الأفامي، ثم أفلوطين، ثم سقراط، ثم انكاجوراس وأنبادقليس وبطليموس وطاليس، ثم جالنيوس وديموقريطس[2]. ومن الطوائف تتقدم الهرمسية على الإطلاق، ثم الأفلاطونية المحدثة، ثم الفيثاغورية الجديدة والقديمة، ثم الأرفيوسية[3].

ومن أعلام الغرب الحديث يتقدم ديكارت، ثم جاليليو وكانط، ثم هيجل ونيوتن ولالاند، ثم اسبينوزا، ثم هردر ومالبرانش وكبلر وبيكون وليبنتز وكلود

---

(١) الفهرست (١٤)، نحن والتراث (٩)، مقدمة ابن خلدون، الملل والنحل (٨)، تهافت الفلاسفة، الرسالة (٦)، الإبانة، إحياء علوم الدين، طبقات الأمم، كتاب البرهان (٥)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، الإمتاع والمؤانسة، الرعاية لحقوق الله، الفصل فى الملل والأهواء والنحل (٤)، إحصاء العلوم، الاغراب فى جدل الاعراب، الإمامة والسياسة، التعرف لمذهب أهل التصوف، جواهر القرآن، الخصائص، الشفاء، الطواسين، فضائح الباطنية، كتاب العين، لسان العرب، مروج الذهب، معيار العلم، منطق المشرقيين، المنقذ من الضلال (٣)، وعشرات أخرى من المصادر الرنيسية يذكر كل منها مرتين (٣٦)، أو مرة واحدة (١٠٥).

(٢) أرسطو (٦١)، أفلاطون (٢١)، هرمس (١٥)، فيثاغورس (١٠)، نومينوس الأفامى (٩)، أفلوطين (٧)، سقراط (٥)، الإسكندر المقدونى، انكساجوراس، أنبادقليس، بطليموس، طاليس (٤)، الإسكندر الأفروديسى، عاذيمون (٣)، أبولونيوس، اسطانس، أمونيوس ساكاس، طيماوس (٢)، أبقراط، أبولوبيخيس، أبولودور، السيبياد، ياميليخوس، أنتيجوس، انكسيمانس، ايبيفانيوس، بروقلس، بوزيونيوس، ديموقريطس، جالينوس، هوميروس، هيبروقليس (١).

(٣) الهرمسية (٨٠)، الأفلاطونية المحدثة (٢٨)، الفيثاغورية الجديدة (١٠)، الفيثاغورية (٢)، الأرفيوسية، الإمبيدوقلية المحدثة، الأيونيون (١).

ليفى شتراوس وهيزنبرج وهيوم ويونج[1]. ومن المؤلفات الغربية: "التأملات"، "نقد العقل الخالص".

بل يعتمد "تكون العقل العربى" على الدراسات الثانوية المعاصرة التى تعتبر فى قيمتها أقل من المصادر الأصلية، ولا يعتمد عليها إلا طلاب الدراسات العليا بالرغم من اجتهادات أصحابها[2].

كما يعتمد على كثير من دراسات المستشرقين، وهى موضوع دراسة وليست دراسة لموضوع، تكشف عن عقلية المستشرق أكثر مما تكشف عن موضوع دراسة. ومنهم من عليه علامات استفهام كبيرة مثل برنار لويس[3].

٥ـ بنية العقل العربى.

وينقسم الجزء الثانى "بنية العقل العربى" إلى ثلاثة أقسام "البيان" و"العرفان" و"البرهان"، بالإضافة إلى قسم رابع هو "تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس". أكبرها "البيان"، الجاحظ وعبد القادر الجرجانى. وتظل عبقرية العرب

---

(١) ديكارت (٩)، جاليليو، كانط (٦)، هيجل، نيوتن، لالاند (٣)، اسبينوزا (٢)، فرويد، كبلر، مالبرانش، هردر، بيكون، ليبنتز، كلود ليفى شتراوس، هيزنبرج، هيوم، يونج، فوكو، فون همبولت، آدم شاف (١).

(٢) مثل أحمد أمين (٨)، عبد الرحمن بدوى، كامل مصطفى الشيبى (٤)، محمد عبد الهادى أبو ريدة، محمد أبو زهرة (٢)، أحمد شاكر، أحمد الشرباصى، محمد جلال شرف، جميل صليبا، عمار طالبى، محمد أحمد عبد العزيز، عبد القادر عطا، محمد عمارة، محمد عيد.، عادل عوا، كامل عياد، مصطفى غالب، محمد غلاب، ماجد فخرى، عبد الحليم محمود، فوقية حسين، مصطفى عبد الرازق (٣)، إمام عبد الفتاح، عثمان أمين (٢).

ومن الدراسات: تاريخ الفلسفة الإسلامية (٤)، التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، تاريخ الفلسفة اليونانية (٢)، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تاريخ المذاهب الفقهية، دراسات فى التصوف الإسلامى، الفكر العلمى الحديث، فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، فى التصوف الإسلامى وتاريخه، القرامطة، الوجيز فى الحقوق الرومانية وتاريخها.

(٣) مثل: جيب هاملتون، هنرى كوربان (٧)، ماسنيون (٦)، فرانسوا زبال، ستانلى لينبور، مايرهوف (٣)، فكتور شاخت، ماكسيم رودنسون، آدم ميتز، نيكلسون (٢)، آدمز، اشتينشنيدر، ديبور، ارنست رينان، سالومون، إدوارد سابير، فرانسوا فيت، برنار لويس (١).

فـى الشـعر. وأصـغرها "البرهـان". وهـو أضـعف جـزء فـى بنيـة الثقافـة العربيـة[1]. و"البيـان" هـو أكثـر الأقسـام فصـولا، وأصـغرها "البرهـان"[2]. وفـى البيـان تتكـرر عناوين الفصلين الأول والثانى "اللفظ والمعنى"، والثالث والرابع "الأصل والفرع"، والخامس والسادس "الجوهر والعرض". وفى كل فصل موضوع واحد يأخذ رقـم (١)، وموضوع واحد فى الفصل الثانى فى موضوع آخر ويأخذ رقم (٢). هـذا بالإضافة إلى مـدخل: ما البيـان؟ وخاتمـة البيـان، أصـوله وفصـوله. وتبـدو فيهـا البنيـة الثنائيـة اليونانية التى استعارتها الثقافة العربية الإسلامية للتعبير بها عن ثنائياتها الدينية. فلا فرق فى البنية بين الثنائية اليونانية الوافدة: الجوهر والعرض، العلة والمعلول، الكيف والكم، السكون والحركة، الصـورة والمـادة، والثنائيـة الدينيـة الموروثـة: اللـه والعـالم، الخالق والمخلـوق، النفس والبـدن، الخيـر والشـر، الحـق والباطـل، الصـواب والخطـأ، اليقين والظن، الآخرة والدنيا، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الإيمـان والكفـر، الهدايـة والضـلال، الإسـلام والجاهليـة، المـلاك والشـيطان ...الـخ.وهـى ثنائيـات معرفيـة ووجودية وأخلاقية واجتماعية مازالت مؤثرة حتى الآن[3].

ويحدث نفس الشيء فى القسم الثانى "العرفان". الفصلان الأولان لهما نفس العنوان "الظاهر والباطن"، وفـى كل منهمـا عنـوان واحـد مختلـف، فـى الفصـل الأول، الحقيقـة بـين التأويـل والشـطح وتأخـذ رقـم (١)، وفـى الثـانى "المماثلـة أو القيـاس العرفانى" وتأخذ رقم (٢). والفصلان الثالث والرابع أيضا لهما نفس العنوان "النبوة والولاية". وفى كل منهما عنوان واحد، الثالث "العرفـان الشيعى والـزمن الـدائرى"، ويأخذ رقم (١)، والرابع "العرفان الصوفى والزمان المنكسر" ويـأخذ رقـم (٢). هـذا بالإضافة إلى مدخل "ما العرفان؟"، وخاتمة "العرفان: المماثلة والأسطورة".

---

(١) البنيـان (عـدد الصـفحات) (٢٣٦)، العرفـان (١٣٠)، البرهـان (٧٠)، تفكـك الـنظم ومشـروع إعـادة التأسيس (٩٠).

(٢) البيان (عدد الفصول) (٦)، العرفان (٤)، البرهان (٢)، تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس (٢).

(٣) وهى موجودة عند أبى الأعلى المودودى وسيد قطب. انظر دراستينا: أثر أبى الأعلى المودودى على الجماعات الدينية المعاصرة، أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة، الدين والثورة فى مصر، جـ٥ الحركات الدينية المعاصرة، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨، ص١٢٣-٣٠٠.

وفى القسم الثالث، وهو الأهم كيفا والأصغر حجما. تتكرر بعض ثنائيات القسمين الأوليين مثل "المعقولات والألفاظ". وهى أقرب إلى ثنائيات البيان. و"الواجب والممكن والنفس والمعاد" أقرب إلى ثنائيات العرفان. بالإضافة إلى مدخل "ما البرهان؟" وخاتمة "البرهان.. فى خدمة البيان والعرفان".

وتحت العنوان الرئيسى "بنية العقل العربى" يضاف عنوان فرعى "دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فى الثقافة العربية". وهو عنوان دال على منهج الجزء الثانى وموضوعه، المنهج التحليلى النقدى دون الإعلان صراحة عن المنهج البنيوى فى حين أن "نظم المعرفة" مصطلح بنيوى.

وتميل البنية إلى التكوين. فالبنية الثلاثية إنما هى اكتشاف من خلال التكوين بعد أن طال سكوت العقل عن نفسه[1].

وجعل هذا التكوين الثلاثى للعقل العربى، البيان، العرفان، البرهان هو نفسه بنية العقل العربى يوحى بأن العقل العربى نتاج تاريخى صرف. وهنا يتم التضحية بالبنية لصالح التاريخ. ويتم أسر العقل العربى فى حتمية التاريخ. ومن ثم يصعب على العقل العربى أن يتحرر من ذاته طالما أنه تاريخ، خارج نطاق الحرية. وفى حالة عدم تطابق البنية مع التاريخ فإنه يتم التعسف مع التاريخ لصالح البنية. فالبنية حكم مسبق، ثابت لا يتغير. والتاريخ هو المادة التى يمكن انتقاء منها ما يتفق مع البنية، وترك ما لا يدخل فيها. ويستطيع باحث آخر ببنية أخرى أن يجد مادة تملأ بنيته، يترك مادة أخرى لا تدخل فيها.

هذه البنية الثلاثية الشهيرة، البيان، العرفان، البرهان التى تصف مراحل تكوين العقل العربى وبنيته فى آن واحد. بنية ثابتة جامدة قد لا تصدق على مراحل التاريخ المختلفة التى يتداخل فيها البيان والعرفان فى وقت واحد. ففى مرحلة البيان، القرنان الأول والثانى، ظهر أوائل المعتزلة عمرو بن عبيد، والجعد بن درهم، ومعبد الجهينى وواصل بن عطاء والحسن البصرى يمثلون البرهان أى استعمال

---

(١) بنية العقل العربى ص٩-١٠/٤١.

العقل فى البرهان. كما ظهر العرفان عند العباد والزهاد والنساك والبكائين والصوفية الأوائل، الحسن البصرى ورابعة العدوية، فى القرن الثانى.

وفى مرحلة العرفان، القرنان الثالث والرابع، ازدهر الفكر الاعتزالى عند أبى الحسين البصرى والجبائيين، والجاحظ والنظام، والعلاف. كما ظهر الفلاسفة، الكندى والرازى والفارابى. وتأسس علم الأصول عند الشافعي. وظهر الأصوليون الأوائل خاصة الأحناف عند الجصاص والبزدوى والدبوسى. واستمر البيان عند الشعراء العرب قبل المتنبى، وعند بعض النحاة واللغويين وأهل البيان.

وفى مرحلة البرهان، القرنان الخامس والسادس، استمر البيان عند المتنبى والشعراء فى عصره. وازدهر العرفان وبلغ ذروته عند الغزالى وابن الفارض والسهروردى وابن عربى. وازدهرت مدرسة ابن مسرة فى الأندلس.

يبدو أن العشق العارم للبنية غلب على التحليل التاريخى الدقيق. وهذا ليس عيبا فى البنية، ولا ميزة للتحليل التاريخى، بل هى طبيعة المناهج التى لكل منها ميزاته وعيوبه. ولا يوجد منهج واحد خال من العيوب بما فى ذلك المنهج التكاملى.

لذلك يغيب أحيانا الفهرس التفصيلى للمواد التى تضع العناوين الجانبية تحت العناوين الرئيسية حفاظا على البنية الكلية التى قد لا تتفق مع الأجزاء والتفصيلات. لذلك أتت البنية تركيبا مصطنعا، لا تطابق الواقع التاريخى. فالواقع أكثر ثراء وغنى وحركة من البنية الصورية المحددة الثابتة. كما يصعب تحويل التاريخ إلى بنية دائما. ويصعب أيضا تحويل المواقف على عقل، والعقل إلى نص.

وهناك علم مميز لكل مرحلة فى التاريخ، ولكل جانب فى البنية. الأدب فى البيان، والتصوف فى العرفان، والحكمة فى البرهان. وهو تطبيق صورى. فالتصوف ليس فقط عرفانا بل هو بيان. وكثير من الصوفية كابن الفارض وابن عربى شعراء. والحكماء أيضا أهل بيان مثل أبى حيان التوحيدى، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وبعض العرفان به برهان مثل "حكمة الإشراق للسهروردى"، وكثير من

الصوفية المتأخرين كانوا أقرب إلى الفلسفة الإلهية مثل عبد الحق بن سبعين. ليس الدين بيانا فقط بل يجمع بين البيان والعرفان والبرهان. وليس الكلام عرفانا بل هو أقرب إلى البرهان القائم على الأدلة النقلية والعقلية.

وليس البيان النحو والفقه والكلام والبلاغة(١). فالنحو به مدرستان، مدرسة الأثر فى الكوفة، ومدرسة الرأى فى بغداد وهى أقرب إلى البرهان. والفقه ليس بيانا ولا عرفانا ولا برهانا بل هو مصالح الناس. والكلام ليس بيانا لأنه يقوم على البرهان خاصة فى الكلام الاعتزالى. واللفظ والمعنى مناقشة قديمة فى كل العلوم الموروثة يعاد إحياؤها من جديد. بلورها الأصوليون أخيرا فى رسم توضيحى(٢).

وتحليل لفظ البيان تحليل لغوى مسهب قد يخرج عن حد المطلوب(٣). ومشتقات النحاة العرب لا شأن لها بمقولات أرسطو إلا عرضا. فى النحو مشتقة من اللغة، وعند أرسطو وصف للطبيعة(٤). "نقد العقل العربى" يميل أكثر إلى متى بن يونس فى حين يميل "التراث والتجديد" إلى السيرافى المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو(٥).

ويتم التحول من نظام الخطاب إلى نظام العقل، والانتقال من وصف بنية اللغة إلى وصف بنية العقل(٦). وتعرض أعمال عبد القاهر الجرجانى وابن رشيق والتوحيدى والخوارزمى والسكاكى والباقلانى وهو واضع تعبير "نظام الخطاب".

ويمكن قراءة الشيء الواحد على وجهين. وليس على وجه واحد وهو الأقل شهرة والأكثر صعوبة فى القبول. الإجماع كسلطة السلف والإجماع كتشاور

---

(١) بنية العقل العربى ص١٣.

(٢) السابق ص٧٣-٧٤.

(٣) السابق ص١٤-٢٠.

(٤) السابق ص٥٠-٦٠.

(٥) انظر دراستنا: جدل الوافد والموروث، قراءة فى المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبى سعيد السيرافى، هموم الفكر والوطن، جـ٢ التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص١٠٧-١١٨.

(٦) بنية العقل العربى ص٧٥-١٠٨.

جماعي[1]. ليس الإجماع فقط التفكير على أصل سابق لأن إجماع العصر السابق غير ملزم للعصر اللاحق لتغير المصالح. ويتم تحليل الإجماع بهدف سلبي وهو تقويضه بحجج أشبه بحجج النظام ضد الإجماع. الإجماع ليس استبدادا بل مشورة جماعية.

والقياس أيضا ليس ردة من الفرع إلى الأصل بل هو اكتشاف العلة في الفرع تجريبيا. والتعليل أساس القياس. وهو أقرب إلى المنهج التجريبي الجزئي منه إلى المنهج الاستنباطي الكلي. ولا شأن له بالوافد في القياس الأرسطي بل له جذوره في الموروث في الحديث الشهير مع معاذ وفي رسالة عمر "قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر". وقياس الغائب على الشاهد قياس إسلامي أصول وضعه الفقهاء والمهندسون في الإلهيات، رد اللامرئي إلى المرئي. وهو قياس علمي أصيل ضد القياس الاستنباطي الصوري المجرد. بل لقد فصّل المسلمون أنواع الأقيسة مثل قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وفصّل الشاطبي في تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط. وفصّل غيرهم قياس العلة، وقياس الطرد، وقياس الشبه. وكل ذلك أقرب إلى البرهان منه إلى البيان. والكلام ليس فقط اللفظ والمعنى بل أيضا الشيء الذي يحيل إليه الكلام في العالم الخارجي. فالقسمة ثلاثية: اللفظ والمعنى والشيء، وليست ثنائية فقط: اللفظ والمعنى[2].

وثنائية الجوهر والعرض، والمكان والزمان، ومشكلة السببية مشكلة طبيعية وليست لغوية أي برهانية وليست بيانية. وتستخدم كدليل طبيعي لإثبات وجود الله في الكلام[3]. وتحيل مشكلة الجوهر والعرض أيضا إلى مشكلة المعرفة، العقل والوجود ومشكلة الكليات[4]. وهي مشكلة منطقية ميتافيزيقية برهانية لا شأن لها

---

(١) السابق ص١٠٩-١٣٥.

(٢) السابق ص١٣٧-١٧٣.

(٣) السابق ص١٧٥-٢٠٥.

(٤) السابق ص٢٠٧-٢٣٧.

بالبيان. وتدخل بعض الموضوعات الإلهية داخل البيان مثل القول بالجوهر الفرد لإثبات قدرة الله[١].

ويستعمل مفهوم "جينيالوجيا" البيان فى الترجمة العربية الشهيرة الأصل والفصل، للانتقال من اللغة إلى السحر وقيافة الأثر والكهانة والعرافة. وهى موضوعات لا تتعلق باللغة وحدها بل أيضا بالعرفان والبرهان اللاشعورى[٢]. وما سمى بنية العقل مثل الظاهر والباطن هو فى الحقيقة بنية النص[٣].

ويتم تحديد العرفان لغويا أولا، تحولا من أرسطو إلى هرمس، وكأن كلاً من البيان والعرفان لهما نموذج خارجى فى الوافد وليس فى الموروث. والعرفان ترجمة للكلمة المعربة "غنوص" أو "غنوصية"، تدل على وافد خارجى، وليست كلمة عربية أصيلة تدل على موروث داخلى. وتُقدّم ترجمة طويلة لرؤية هرمس وكل ما نشر من قبل من الترجمات العربية القديمة عن هرمس، رؤيته وصلاته[٤]. والتصوف الذى يقابل العرفان مصدره داخلى وليس خارجيا[٥].

والظاهر والباطن، والحقيقة بين التأويل والشطح والتمايز بين الشريعة والحقيقة مادة من التصوف عامة والتشيع خاصة. والموضوع له ثلاثة مستويات: سياسى مباشر، وأيديولوجى مذهبى، ودينى ميتافيزيقى. والشطح ناتج عن اتساع الرؤية وضيق العبارة[٦].

ويحيل الظاهر والباطن أيضا إلى المماثلة أو القياس العرفانى. وهى الصورة الفنية التى تعبر عن معنى أو بلغة التشيع الممثل والممثول. فالتشبيه قياس مجازى. ومادة التحليل من السراج الطوسىوالقشيرى وابن عربى

---

(١) السابق ص٢٤٠.
(٢) السابق ص٢٣٩-٢٤٨.
(٣) السابق ص٢٤٨.
(٤) السابق ص٢٦٣.
(٥) السابق ص٢٥١-٢٧٠.
(٦) السابق ص٢٧١-٢٩١.

انتقاء من باقى الأعمال الصوفية. ولا ضير من إضافة "البرهان فى علوم القرآن" للزمخشرى[1].

بل إن القياس أيضا فى الوجود، فى العرفان الشيعى، والزمان الدائرى، وكما هو واضح فى "رسائل" إخوان الصفا فى التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر وفى "علم الميزان" فى "راحة العقل" عند الكرمانى[2]. وتُحلل أعمال القاضى النعمان. وربما يظهر العرفان فى قياس الولاية على النبوة. ومع ذلك يجمع الفصل بين العرفان والبرهان وليس عرفانا خالصا.

وفى العرفان الصوفى ينكسر الزمان. وهو تعبير مجازى. وهو زمان الغيبة والحضور، الصحو والسكر، زمان التقلب فى الأحوال والمقامات، الزمان النفسى أو زمان الأنفس[3]. ويتم تحليل أعمال ابن عربى الذى يجمع بين العرفان والبرهان مثل معظم الصوفية المتأخرين أصحاب الفلسفة الإلهية[4].

والعرفان فى النهاية مماثلة تقترب إلى حد الأسطورة أى الرؤية السحرية للعالم[5]. ولا يتم تناول الوظيفة السياسية للعرفان كمؤشر على البديل على التكالب على الدنيا والتبرير العقلى.

والمعارضة السياسية ليست عرفانا فقط بل هى بيان وبرهان أيضا. فقد عارض أوائل المعتزلة الحكم الأموى. وأثبتوا حرية الاختيار ضد عقيدة الجبر التى روج لها جهم بن صفوان بإيعاز من الأمويين. كما عارض الفلاسفة مثل ابن رشد الأشعرية بعد أن أصبحت هى الفرقة الناجية، والشافعية تجلياتها فى الفقه. لذلك كان ابن رشد أقرب إلى المعتزلة والمالكية، إعمالا للعقل والمصلحة.

---

(١) السابق ص٢٩٣-٣١٥.

(٢) السابق ص٣١٧-٣٤٣.

(٣) السابق ص٣٥٦.

(٤) السابق ص٣٤٥-٣٦٩.

(٥) السابق ص٣٧١-٣٧٩.

وماذا عن موقف الفقهاء الذين رفضوا كل هذا التنظير وعارضوا الإسراف فى تعقيل النص، وآثروا العودة إلى النص الخام كعامل مطهر منذ ابن حنبل حتى ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسلفية المعاصرة؟

والبرهان ليس لفظا مشتقا من جذر فى اللغة العربية ولا يحتاج إلى مرادف أو اشتقاق فى اللغة الفرنسية Démonstrstion[1]. وهو القضية العامة والبرهان الأرسطى أحد أشكاله. وفى كل حضارة ما يعادل البرهان. وهو لفظ قرآنى ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾[2]. ولا يتجلى بالضرورة فى "الكليات الخمس" أو فى "بارى ارمنياس" أو فى "التحليلات الأولى" أو "التحليلات الثانية" فى منطق أرسطو بل هو أوسع من ذلك بكثير. فقد يكون عرفانا ﴿فلما رأى برهان ربه﴾. وهو متنوع الطرق، حسية وعقلية وقلبية. المهم الإقناع. والفصل كله أقرب إلى درس فى المنطق، عرضا لأرسطو من أستاذ محترف دون توظيف أو قراءة أو إعادة بناء.

والمقولات والألفاظ لا تتعلق فقط بالقياس البرهانى بل تعود أيضا إلى المعنى واللفظ فى البيان[3]. والمادة من تحليل أعمال الكندى المنطقية والفارابى خاصة كتاب الحروف مع استعمال لفظ "الابستمولوجية" بغية التحديث، وباقى أعمال الفارابى المنطقية مقارنة بأرسطو، إرجاع للفرع إلى الأصل. ثم يأتى الغزالى فى مقدمة "المستصفى" لإتمام المادة المنطقية بالرغم من ثلاثيته المنطقية الأخرى الشهيرة التى حاول إعادة بناء المنطق اليونانى فيها كمنطق إسلامى: "القسطاس المستقيم"، "محك النظر"، "معيار العلم". و"المستصفى" فى أصول الفقه وليس فى المنطق. والمقدمة المنطقية مدخل لعلم الأصول[4].

---

(١) السابق ص٣٨٣.

(٢) ورد لفظ برهان فى القرآن ثمان مرات، برهان (٣)، برهانكم (٤)، برهانان (١).

(٣) بنية العقل العربى ص٣٨٣-٤١٣.

(٤) السابق ص٤١٥-٤٤٥.

والواجب والممكن والنفس والمعاد موضوعات فلسفية وليست براهين منطقية، مستقلة عن أرسطو، ومعبرة عن رؤية إسلامية. والمادة من ابن سينا، نموذج الفيلسوف. فهو أقرب إلى الفيلسوف الطبيعى منه إلى الفيلسوف المنطقى كالفارابى. وتتداخل المادة مع "العقل الأخلاقى العربى" فى موضوع السعادة، و"الإشارات والتنبيهات" لابن سينا. والفلسفة الإشراقية كلها وحكمة الإشراق جمع بين العرفان والبرهان. ويتحول عرض ابن سينا إلى كتاب مدرسى يلخص براهينه الشهيرة فى خلود النفس[1]. فالبرهان كان دائما فى خدمة البيان والعرفان اعتمادا على تلخيص قد يراه البعض شبه مدرسى[2].

والأهم من الأقسام الثلاثة الأولى: البيان، العرفان، البرهان، القسم الرابع "تفكك النظم ... ومشروع إعادة التأسيس"[3]. قد تتزامن اللحظات فى توازن ذاتى autoréglage. وقد تجتمع معا فى آن واحد assemblage فى تداخل تكوينى. ومع ذلك ظلت محاولات التوفيق بينها هامشية معزولة عن مركز الثقافة لأنه قائم على التداخل التوفيقى. وقد ظهر ذلك فى بعض مؤلفات الغزالى[4].

تفككت النظم واختلطت المفاهيم ابتداء من القرن الخامس تحت أثر ضربة الغزالى للعلوم العقلية والتعددية الفكرية والسياسية، وإيثار الفرقة الواحدة الناجية، الأشعرية، والمذهب الفقهى الواحد، الشافعية، وتكفير مذاهب المعارضة الباطنية كالإمامية، والعلنية كالمعتزلة. بعده بدأ عصر الشروح والملخصات والتجميع من كل نظام وتدوين الذاكرة مرة ثانية بعد التدوين الأول. ومعه عبد القاهر البغدادى. حاول ابن رشد الإصلاح ولكن الزمن كان متأخرا، القرن السادس، والصقع كان بعيدا، الأندلس. والحركة كانت ضعيفة نظرا لوجود الظاهرية الضمنية داخل الفكر الرشدى ومعه الرازى فى "المباحث المشرقية" و"المواقف" للأيجى.

(١) السابق ص٤٤٧-٤٧٦.
(٢) السابق ص٤٧٧.
(٣) السابق ص٤٨٥-٥٧٣.
(٤) السابق ص٤٨٥-٤٨٨.

وقد دخلت الفلسفة على الكلام المتأخر من الباب الخلفى بعد تكفير الغزالى للفلاسفة. يقع كل عصر الشروح والملخصات فى "التداخل التلفيقى" نظرا لظروف العصر(١).

و"مشروع إعادة التأسيس" يحيل إلى الظاهرية، ابن حزم الذى يعتز به المغاربة قدر اعتزازهم بابن رشد وابن خلدون دون ابن مسرة وابن عربى، مع أن أستاذ ابن حزم الذى أسس المذهب، داود الأصفهانى، كان من المشرق قبله بقرنين من الزمان. والتمييز بين العلة والسبب ليس خاصا بابن حزم بل هو وارد عند كل الأصوليين حتى الشاطبى فى "الموافقات"(٢). ونظرا لإعجاب المغاربة بأرسطو أيضا فقد خرج ابن جزم أرسطيا لأنه وظف المنهج الاستقرائى بشقيه الاستنتاج والاستقراء مع أن ابن حزم حاول فى "التقريب" ضم المنطق الأرسطى داخل المنطق الأصولى حتى يبدو المنطق نابعا من الداخل وليس وافدا من الخارج. وفى النهاية أتى الشاطبى الغرناطى وأكمل الحقيقة فى المغرب. انهيار فى المشرق عند الغزالى وإحياء فى المغرب عند ابن حزم وابن رشد والشاطبى(٣).

وتقدم الخاتمة العامة "من أجل عصر تدوين جديد" تلخيصا لأقسام الكتاب وفصوله. البيان كفعل معرفى ظهور وإظهار وفهم وإفهام. والعرفان كشف وعيان. والبرهان كفعل معرفى استدلال واستنتاج. البيان كحقل معرفى عالم المعرفة المستمد من علم اللغة. والعرفان كحقل معرفى خليط من هواجس وعقائد وأساطير.

---

(١) السابق ص٤٨٩-٥١١، وأيضا انظر الفصل الخامس "تثبيت البنية" عن عصر الشروح والملخصات فى "من النص إلى الواقع"، محاولة لإعادة بناء علم أصل الفقه، جـ١ تكوين النص.

(٢) بنية العقل العربى ص٥١٣-٥٥٣.

(٣) "هل نحتاج إلى خاتمة أخرى لهذا القسم؟ هل نحتاج إلى عقد مقارنة بين مضمون اللحظتين المتزامنتين اللتين عاشهما الفكر العربى بين أوائل القرن الخامس وأواخر القرن الثامن للهجرة: لحظة الغزالى والرازى والإيجى من جهة، ولحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون من جهة أخرى؟ لنكتف بالقول أن اللحظة الأولى هى التى بقيت مستمرة فى تدهور وتراجع. أما اللحظة الثانية فقد ذابت وصارت نسيا منسيا. ولذلك فهى تنتظر اليوم من يعيد الحياة فيها"، السابق ص٥٥٢-٥٥٣.

والبرهان كحقل معرفى فى فلسفة علمية ناشئة من الترجمة. ثم حدث تداخل تلفيقى بينها فى المشرق تم حصاره باتجاه تجديدى فى الأندلس[١].

وذلك يكشف فى النهاية عن سلطة اللفظ، وسلطة الأصل وسلطة التجويز. فكيف يتم الانتقال من الماضى إلى الحاضر، والتمييز بين الغطاء الأيديولوجى والأساس المعرفى، وتحقيق "الاستقلال التاريخى التام" بلغة جرامشى بعيدا عن الماضى الإسلامى والمستقبل الأوروبى كمرجعيتين على التبادل؟ فالهروب إلى الخلف والهروب إلى الأمام هروب واحد. أما التجديد والتحديث فهى ممارسة وتفاعل مع الحاضر. لا يبدأ التجديد أو التحديث من الصفر بل يكمل مسار ابن حزم وابن رشد والشاطبى، مسار الأندلس، ظاهرية ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وواقعية الشاطبى، اللفظ والمعنى والشىء، الماضى والحاض والمستقبل، الأنا والآخر والواقع، الوحى والعقل والطبيعة[٢]. الشرط إذن هو دفن الماضى وتغيير مجرى الزمن[٣]. ليس المهم ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث بل كيف نفهم، ومن أين نبدأ؟[٤].

إن مخاطر هذه البنية هى فى تطبيقها على الوطن العربى، والحكم بأن المشرق العربى موطن البيان والعرفان، والمغرب الغربى موطن البرهان، وبالتالى هناك "قطعية معرفية" بين المشرق الإشراقى والمغرب العقلانى. ففى المشرق ظهر كبار العقلانيين النحاة والأصوليين فى مدارس البصرة وبغداد. وفى المغرب ظهر كبار الصوفية كابن مسرة وابن عربى. والغزالى مشرقى حاضر فى المغرب قدر حضوره فى المشرق. والطرق الصوفية فى المغرب لا تقل نشاطا وأثرا عنها فى المشرق، فى مصر وتركيا وفارس وأواسط آسيا.

---

(١) السابق ص٥٥٥-٥٧٣.

(٢) "اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضى وسياسة الحاضر) تلك هى العناصر الرئيسية التى تتكون منها المرجعية الذاتية التى قلنا أنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربى وتحديثه إلا بالتحرر من سلطانها". السابق ص٥٧٢.

(٣) "وهل دفنا الأموات، وهل غيرنا مجرى الزمن؟"، السابق ص٥٧٣.

(٤) "إن المشكل المطروح والذى يجب أن يطرح بجد ليس ماذا نأخذ وماذا نترك؟ بل كيف ينبغى أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ؟ من أجل التغيير، من أجل النهوض". السابق ص٥٧٣.

وإذا كان نموذج البرهان عند أرسطو نواة الغرب، والمغرب وثيقة الصلة بالغرب عبر مضيق جبل طارق فإن الغرب هو قمة التطور الإنسانى، والمغرب قمة التطور العربى. ومن ثم يحق للمغرب بحق أن يكون دولة أوروبية، وأن يكون أول الأقطار العربية طلبا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبى على نقيض أقطار المشرق البيانية الإشراقية. مع أن المغرب ولوع أيضا بالبيان. فمنهم الشعراء والأدباء، وولوع بالعرفان فمنهم كبار الصوفية. وبفضل الطرق الصوفية فى المغرب انتشر الإسلام جنوب الصحراء على ساحل أفريقيا الغربى فى موريتانيا والسنغال ومالى وغانا.

وإن صحت البنية الثلاثية، البيان، والعرفان، والبرهان فإنها توجد فى كل ثقافة. ظهرت فى الحضارة اليونانية، البيان عن سقراط صاحب الحكم والأمثال، ومحلل الألفاظ والمعانى ضد السوفسطائيين. وأفلاطون يمثل العرفان فى نظرية المثل وخلود النفس وأسطورة الكهف. أما أرسطو فهو البرهان، واضع المنطق وطرق الاستدلال.

وبالرغم من وجود بنية واضحة للكتاب إلا أن عادة الربط الخارجى مازالت قائمة. إذ ترتبط أيضا الفصول ببعضها البعض بالإعلان عن ذلك فى بداياتها أو نهاياتها. وأحيانا يتم التذكير بالخيط كله فى الخاتمة[1]. وقد تظهر عبارات الربط

---

(١) "تلك هى المسألة الرئيسية التى سيدور الكلام حولها فى الفصل التالى"، بنية العقل العربى، ص٧٤. "هذه النتيجة ستتأكد بصورة أجل وأوضح فى الفصل التالى.."، السابق ص١٧٣. "واضح أننا لا نريد من وراء طرح هذا السؤال البحث عن الأسباب التاريخية أو العوامل الأيديولوجية التى قد يكون لها دور ما فى هذا الشأن. فذلك ما بسطناه فى الجزء الأول من هذا الكتاب. وإنما يريد هنا البحث عن العوائق الابستمولوجية التى كانت تقف داخل النظام المعرفى البيانى نفسه حائلا دون ذلك. وإذن فالأمر يتعلق هنا بطرح هذا النظام ككل للنقاش"، السابق ص٢٧٣. "ذلك ما سنتعرف عليه فى القسم الثانى من هذا الكتاب، القسم الذى سننتقل إليه فورا!"، السابق ص٢٩١. "لقد حللنا البيان والعرفان فلننتقل إلى تحليل البرهان"، السابق ص٣٧٩. "المهمة الأولى تتعلق بالمنهج أساسا. وسنخصص لها الفصل الأول. أما الثانية فتتعلق بالرؤية وسنخصص لها الفصل الثانى، السابق ص٤١٣. "كما سنرى فى الفصل القادم"، السابق ص٤٤٥. "لننتقل إذن إلى الخاتمة العامة لهذا القسم من الكتاب"، السابق ص٤٧٦.

بين الكلام فى وسط الفصل[1].

ويدل الفهرس العام الذى يضم الأعلام والفرق دون الفصل بينهما فى فهرسين مستقلين على أولوية اسم على آخر أو فرقة على أخرى. ففى الأسماء يتصدر أرسطو مما يدل على إحالة بنية العقل العربى كصورة والثقافة العربية كمادة إلى الوافد، أرسطو، وليس إلى الموروث، ثم الغزالى وابن سينا ممثلى اللامعقول، ثم القاضى عبد الجبار وابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون والشافعى، وكلها علامات على إعمال العقل فى النص والواقع والتاريخ. ومن أنصار البيان عبد القاهر الجرجانى، والسكاكى، والجاحظ، والسيرافى، وابن جنى، وسيبويه. ويتداخل المعتزلة مع الأشاعرة، المعتزلة مثل أبو الحسن البصرى وأبو هاشم الجبائى، وأبو الهذيل العلاف، وأبو على الجبائى. والأشاعرة مثل: الباقلانى، الرازى، الجوينى، الشهرستانى، عبد القاهر البغدادى، الايجى، إمام الحرمين. ثم يتداخل الأصوليون والصوفية، الأصوليون مثل: الشافعى، أبو يعلى الجنبلى. والصوفية مثل: الهجويرى، الجنيد، السراج الطوسى، السهروردى، البسطامى، الشهرزورى، الحلاج. ثم يتداخل الفلاسفة والمتكلمون، الفلاسفة مثل: الفارابى، الكندى، ابن باجه، والمتكلمون الشيعة إمامية وإسماعيلية مثل: الكرمانى، محمد بن إسماعيل، محمد الباقر، هشام بن الحكم، أبو يعقوب السجستانى. كما يظهر الأنبياء: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى وإسماعيل. ويتراءى الوافد الغربى عن بعد ديكارت ثم كانط وهيجل وهوسرل وغرامشى[2]. ثم تظهر عشرات من الأسماء، كل منها مرة واحدة[1].

---

(١) "ذلك ما سنناقشه فى الفقرة التالية"، بنية العقل العربى، ص١٢٥. "نستعرض بعد هذه الملاحظة آراء الفريقين"، السابق ص١٦٤. "وذلك ما سيتضح من خلال الفقرة التالية"، السابق ص٣٥٦. "لننتقل إذن إلى خاتمة الكتاب"، السابق ص٥٥٣. "لنبدأ أولا بالتذكير بالخطوات التى خطوناها فى بحثنا هذا"، السابق ص٥٥٥. "نعم لقد قصرنا تحليلنا على العقل اللغوى والعقل الفقهى والعقل النقدى والعقل المستقيل فى تراثنا، ويبقى العقل السياسى موضوعا آخر"، السابق ص٥٧٣.

(٢) أرسطو (٨١)، الغزالى (٤٦)، ابن سينا (٤٤)، القاضى عبد الجبار (٣٩)، الفارابى (٣٦)، ابن حزم (٣٥)، ابن رشد (٢٨)، الشاطبى (٢٧)، ابن خلدون (٢٣)، الشافعى (٢٣)، ابن العربى، القشيرى، عبد القاهر الجرجانى (٢١)، السكاكى، الجاحظ (٢٠)، على بن أبى طالب، أبو الحسن البصرى، الباقلانى (١٩)، أبو سعيد السيرافى، الجوينى (١٥)، أبو هاشم الجبائى، فخر الدين=

ومن الكتب يتصدر "لسان العرب"، ثم "البرهان فى علوم القرآن"، ثم "البيان والتبيين". ثم تتداخل كتب الكلام مع الفلسفة والتصوف وعلوم القرآن والفقه والتاريخ جمعا بين العلوم النقلية العقلية، والعلوم النقلية دون العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعية[2]. ومن مؤلفات صاحب المشروع يحال إلى "الخطاب

=الرازى (١٤)، الأشعرى، الهجويرى، أبو الحسين البصرى (١٢)، ابن جنى (١١)، الشهرستانى (١٠)، هرمس (٩)، الحسين بن على، الجنيد، سيبويه (٨)، ابن وهب، أفلاطون (٧)، السراج الطوسى، المهدى المنتظر، الكندى، الكرمانى، فاطمة الزهراء (٦)، محمد بن إسماعيل، ابن الانبارى، الحسن بن على، السهروردى، أبو الهذيل العلاف (٥)، محمد الباقر، عبد القاهر البغدادى، أبو يعلى الحنبلى، الزجاجى، فرفوريوس، النعمان القاضى (٤)، ابن باجه، هشام بن الحكم، ابن مسعود، ابن ميمون، الإسكندر، الايجى، البسطامى، أبو القاسم البلخى، التوحيدى، أبو يعقوب السجستانى، الشهرزورى، النيسابورى (٣)، ابن الأثير، ابن تيمية، ابن حنبل، ابن الخطاب، ابن السراج، ابن متى، ابن المثنى، أبو حنيفة، الأصمعى، إمام الحرمين، أبو على الجبائى، الحلاج، الخوارزمى، الدقاق، الزمخشرى، الفراء، الفرغانى، الكلينى، أبو طالب المكى (٢)، ومن الأنبياء: محمد (٣٣)، إبراهيم (٦)، موسى (٥)، عيسى، إسماعيل (٤)، نوح (٢). ومن الوافد الغربى: ديكارت (٢)، كانط، هيجل، هوسرل، غرامشى (١).

(١) حوالى (٨٠) اسما مثل ابن الجوزى، جابر بن حيان، حنين بن سحق، ابن سبعين، النظام، جهم بن صفوان، واصل، ابن مسرة، ابن منظور، ابن النديم، ابن النفيس، ابن الهيثم، اسقليبوس، داود الأصبهانى، ياميليخ، بوامندريس، ثامسطيوس، الجرجانى، الدارانى، الدئولى، الزركشى، السخاوى، الشبلى، الطبرى، العسكرى، الفارسى، الفاسى، القداح، الكاظم، الكرخى، الكلاباذى، الماتريدى، المحاسبى، يحيى النحوى، النظام... الخ.

(٢) لسان العرب (١١)، البرهان فى علوم القرآن (٥)، البيان والتبيين (٤)، أرجانون، أسرار البلاغة، الإشارات والتنبيهات، تهافت الفلاسفة، دلائل الإعجاز، الكتاب، المستصفى، المنقذ من الضلال، المواقف (٣)، البرهان فى وجوه البيان، تهافت التهافت، العبارات، الكشف عن مناهج الأدلة، ما بعد الطبيعة، المحصل، المعتمد فى أصول الفقه، معيار العلم، المقولات (٢)، أى القرآن (١)، أصول الدين: اختلاف أصول المذاهب، أصول الدين، أصول العدل والتوحيد، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الاقتصاد فى الاعتقاد، التمهيد، الفرق بين الفرق، مصارعة الفلاسفة، المغنى، مقالات الإسلاميين، نهاية الإقدام. أصول الفقه: الإحكام فى أصول الأحكام، أصول الكافى، الحجة فى أصول الكافى، مقاصد الشريعة، الموافقات فى أصول الشريعة. الفلسفة: إحصاء العلوم، الألفاظ المستعملة فى المنطق، الإنسان، التنبيه، على سبيل السعادة، الحروف، راحة العقل، القسطاس المستقيم، قوى النفس، المباحث المشرقية، مفتاح العلوم، مقاصد الفلاسفة، النفس والروح. التصوف: ختم الأولياء، الفتوحات المكية، مشكاة الأنوار، المطالب العالية، مفاتيح الغيب. اللغة: العمدة، الفروق فى اللغة، المستوفى فى النحو. القرآن: الأشباه والنظائر فى القرآن الكريم، متشابه القرآن، مجاز القرآن، معانى القرآن، نظم القرآن. الوافد اليونانى: السماء، النفس. التاريخ: تاريخ الرسل والملوك. الفقه: رسالة فى زيارة القبور.

العربى المعاصر[1].

ومن الفرق يتقدم الصوفية والعرفانيون قبل المعتزلة والأشاعرة مما يدل على حضور اللامعقول أكثر من المعقول فى الثقافة العربية. ثم يتوالى الصوفية فى أسماء أخرى مثل الإسماعيلية والهرمسية والباطنية والسينوية وإخوان الصفا والإشراقية والأفلاطونية، والفيثاغوريين والمسيحية، والأفلاطونية المحدثة. وفى مقابل ذلك يأتى أهل السنة والأصوليون والبيانيون والفقهاء والنحاة العرب والظاهرية والفلاسفة والحنفية والعقلانية والشافعية والكوفيون والمناطقة العرب وأصحاب الرأى والمالكية لتأكيد دور العقل[2].

٦- العقل السياسى العربى.

وتستمر البنية الثلاثية من خلال قسمة ثنائية تتضح فى العنوان الفرعى "محدداته وتجلياته". فالعقل السياسى محددات وتجليات، والمحددات أكبر والتجليات أصغر[3]. الأولى ستة فصول والثانية عشرة على التوالى. المحددات تكتنفها البنية الثلاثية مرتين والتجليات بلا بنية. الأولى "سنكرونية"، والثانية "دياكرونية" بلغة البنيويين. والبنية الثلاثية فى المحددات تقوم على قسمة ثنائية:

---

(١) الخطاب العربى المعاصر (١).

(٢) المتصوفة، الصوفية (٨٤)، العرفانية، العرفانية الإسلامية، العرفانيون المسلمون (٧٠)، الأشاعرة، الأشعرية (٦١)، الإسماعيلية، الإسماعيليون (٥٣)، الشيعة (٤٣)، الهرمسية، السنة (٣٦)، الأصوليون، (٢٨)، البيانيون (٢٢)، الفقهاء (١٩)، الباطنية، النحاة العرب (١٧)، التلفيقية (١٥)، الصحابة (١٤)، الظاهرية، الظاهريون (١٣)، السينوية (١٠)، عرب الجاهلية (٩)، الفلاسفة (٨)، السلفية (٧)، الفلاسفة المسلمون (٦)، إخوان الصفا، الحنفية، الفرق الإسلامية (٥)، العقلانية، العقلانية اليونانية، العلماء المسلمون، الفاطميون، النجباء (٤)، الإشراقية، الأفلاطونية، الباحثون الأوروبيون، التوفيقية، الشافعية، العباسيون، الفيثاغوريون، المسيحية (٣)، الأفلاطونية المحدثة، الأمويون، العارفون، الكوفيون، المناطقة العرب، اليهودية (٢)، أصحاب الرأى، التابعون، التتار، الحشوية، الخلفاء الراشدون، الروائية المتأخرة، السلفيون، السيكلوجية، الفرس، الفلاسفة الطبيعيون، الفيثاغورية الجديدة، قريش، المالكية، المريدون، المصوبة، المؤرخون المسملون، النرجسية، الوثنية، اليونان (١).

(٣) محددات (عدد الصفحات) (١٧٢)، تجليات (١٤٤).

من الدعوة إلى الدولة، ومن الردة إلى الفتنة. وهى ليست البيان والبرهان والعرفان كما هو الحال فى "بنية العقل العربى"، بل العقيدة والقبيلة والغنيمة فى من الدعوة إلى الدولة، ومن القبيلة إلى الغنيمة إلى العقيدة فى من الردة إلى الفتنة. كانت العقيدة أولا هى الدافع على إنشاء الدولة ثم أصبحت القبيلة فى الردة والفتنة. وكما تتميز ألفاظ البيان والعرفان والبرهان بإيقاع صوتى يمثله حرفان "ان". كذلك تتميز ألفاظ العقيدة والقبيلة والغنيمة بإيقاع صوت آخر يمثله حرف واحد "هـ" كما هو الحال فى القافية الشعرية أو النثرية.

والتجليات تتضمن: دولة الملك السياسى، وهى دولة الأمويين وسندهم الأشاعرة، وميثولوجيا الإمامة وهى دولة الشيعة إمامية وإسماعيلية، وحركة تنويرية تمثلها المعتزلة، وأيديولوجيا السلطة وفقه السياسة وهو فكر الفقهاء من "الأحكام السلطانية" حتى "بدائع السلك". هذا بالإضافة إلى مدخل عام مقاربات فى المنهج والرؤية، وخاتمة فاتحة "من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق" اعتمادا على تحليل المؤرخين. المحددات هى البحث النظرى، والتجليات هى التطبيق العملى[1].

والعنوان "نقد العقل السياسى" له ما يشابهه فى التراث الغربى أكثر من مرة[2].

والبنية هذه المرة متحركة وليست ثابتة. وهى حركة نكوص وردة، قائمة على رؤية تشاؤمية لمسار التاريخ. فبالرغم من أن "من الدعوة إلى الدولة" تمثلا تقدما فى التاريخ إلا أن المسار بدأ بالعقيدة وانتهى بالقبيلة والغنيمة، وكأن العقيدة لم تستبعد القبيلة بعد أن ساوت العقيدة بين القبائل والشعوب، وأصبح الباعث السياسى هو الغنيمة أى سلطان الجاه والمال. ويبدو التشاؤم واضحا فى المسار الثانى، من الردة إلى الفتنة، من الخليفة الأول الذى وقعت فى عهده الردة إلى الخليفة

(١) العقل السياسى العربى ص٥٢-٥٣.

(٢) - Regis Debray: Critique de la Raison Politique, Paris, Gallimard, 1981.
- M. Foucault: Omnus et Singulatum: Vers une critique de la raison politique.

الرابع الذى وقعت فى عهده الفتنة. وفى هذا المسار كانت القبيلة هى الدافع الأول فى حروب الردة، رفضا لإعطاء الزكاة لقريش، واستمرت الغنيمة باعثا على الحراك السياسى، ووظفت العقيدة لتشريع الأمر الواقع، وإعطاء الشرعية للغالب. والحقيقة أن البنية الثلاثية: العقيدة، القبيلة، الغنيمة سواء فى "من العقيدة إلى الدولة" أو فى "من الردة إلى الفتنة" مع اختلاف الترتيب إنما تشير إلى عوامل التغير الاجتماعى والسياسى. فالعقيدة هو العامل الدينى، والقبيلة العامل الاجتماعى، والغنيمة العامل الاقتصادى. قد يراها البعض مفاهيم مشينة لقراءة التاريخ السياسى للمسلمين. فالعقيدة بنت التاريخ لسيطرة قبيلة، وفرض زعامتها على باقى القبائل. والقبيلة شعوبية مرذولة. والغنيمة طمع فى الدنيا فى عقيدة تقول ﴿وتؤثرون الحياة الدنيا والآخرة خير وأبقى﴾.

والسؤال هو كيف يمكن الانتقال من التاريخ السياسى إلى العقل السياسى؟ وهل العقل حصيلة التاريخ، والبنية نتاجه؟ والحقيقة أنه من كثرة الهجوم على المشاريع العربية المعاصرة بأنها لاتاريخانية أى تغفل التاريخ لحساب الفكر لجأ "نقد العقل العربى" إلى التاريخ لاستكمال هذا النقص.

يبدأ "العقل السياسى العربى" بما يبدأ به الأزهرى، الدعوة المحمدية وانتشارها من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى شبه الجزيرة العربية ثم إلى العالمين الشرقى والغربى، فارس والروم. وهو أقرب إلى التاريخ الصرف منه إلى التحليل السياسى، المهم فى ذلك هو بيان أن "العقيدة"، النمط الأول من العقل السياسى العربى، إنما كانت فى تفاعل مع التاريخ[1]. لذلك سهل الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق القبيلة، قريش، لأن العقيدة لم تكن خارج التاريخ، والدولة نفسها من صنع التاريخ والصراعات الاجتماعية[2]. وهو ما يفسر نشأة الدولة الأموية. وأخيرا تم الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق الغنيمة. ولم يكن العامل

---

(١) العقل السياسى العربى ص٥٧-٧٧.

(٢) السابق ص٧٩-٩٨.

الاقتصادى غائبا عن نشأة الدعوة فى بدايتها من خلال مكة وطرق التجارة والنشاط التجارى للصحابة بل ومن الرسول نفسه(١).

وتعود القبيلة للظهور كعامل محدد فى "من الردة إلى الفتنة". بدأت بمشكلة داخلية، فى اجتماع السقيفة اعتمادا على رواية "الأئمة من قريش". تغيب الأمة، وتتوارى العقيدة إلى عوامل اجتماعية واقتصادية. هكذا بدأت الشعوبية أيضا بتغليب القبيلة ثم الغنيمة على العقيدة. فالشعوبية أساسها العرب بتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وبإيثار العرب على غيرهم من الشعوب. وبدأت ثورات المناطق فى اليمن وغيرها مثل العراق والشام ضد سلطة القبيلة. وكان توزيع فرق الجند على أساس قبلى أيضا. وكان ولاء الجيوش للحكم القبلى، وليس للأمة أو الخلافة(٢).

والغنيمة هى التى تضفى المعقولية والتاريخية على صراعات القبيلة(٣). والفتح السريع والانتشار الأسرع للإسلام إنما تم بفضل غير العرب، البربر فى المغرب العربى، والفرس فى خراسان، بقيادة عربية فضلاء الصحابة وفيهم عبق النبوة. وتأسست الدواوين اقتباسا من الفرس، والخراج اقتباسا من الروم. وهو ما يعادل الاقتصاد الريعى الآن. ويتم توزيعه على التفضيل وليس على التسوية. فتراكمت الثورة فى أيدى المسلمين الأوائل. وقد كان عمر ينوى تغيير ذلك إلى مبدأ المساواة. وقامت بعض الاعتراضات بل والثورات المكتومة من الفقراء ضد الأغنياء. والكل مسلمون. كل فريق يؤول القرآن لصالحه. جسّد معاوية منطق القوة، وعثمان منطق الثروة، وعلىّ منطق الثورة. وانتصر علىّ على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل، ولكنه لم يستطع السيطرة على صفوف الفقراء فى جنده(٤). عارض عثمان باسم العقيدة لإبطال مفعول القبيلة والغنيمة. وهى ممارسة لاسياسية أى مثالية

---

(١) السابق ص٩٩-١٢٨. وهو أيضا مشروع محمود إسماعيل "سوسيولوجيا الفكر الإسلامى".

(٢) العقل السياسى العربى ص١٢٩-١٦٤.

(٣) السابق ص١٦٥-١٩٥.

(٤) "لقد انتصر علىّ على الأغنياء الذين مولوا حرب الجمل وشجعوها، ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء فى معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية الداهية"، السابق ص١٩٤.

مبدئية. حارب الناس معه من أجل العدل بمعنى الزيادة فى العطاء، ونيل نصيب أوفر من الغنيمة. وفى هذا الصراع بين المثالية السياسية التى يمثلها علىّ والواقعية السياسية التى يمثلها معاوية كان النصر لمعاوية[1].

ثم يظهر دور العقيدة فى ظاهرة الردة عند المتنبين. وهم كثر، وليس فقط أشهرهم، مسيلمة. جاء الخطر من المراكز الوثنية الهرمسية التى كانت فى شرق الجزيرة وجنوبها، حركة مسيلمة فى الشرق، والأسود العنسى فى الجنوب، وسجاج التميمية وطليحة الأسدى فى الشمال الشرقى من شبه الجزيرة وفى وسطها. وادعى الكل الانتساب إلى الحنفاء مثل محمد. ومع استطرادات عديدة عن تاريخ العرب قبل الإسلام يمكن تفسير تاريخ العرب بعد الإسلام ودور اليمانية والسبئية فى ذلك. وقراءة التاريخ كلها سلبية، تآمر، وصراع، ونزوات وكأن الإسلام لم يأت بقيم جديدة مثل التقوى والتضحية بالنفس والشهادة، والإيمان الخالص بالله. نشأت المعارضة اللاسياسية عند أبى ذر، والسياسة الحركية "الراديكالية" عند عمار بن ياسر، "كان عمار يقاتل على التأويل"[2].

وفى القسم الثانى "التجليات" تشير دولة الملك السياسى إلى الدولة الأموية وسندها العقائدى فى الأشعرية[3]. كما تحيل "ميثولوجيا الإمامة" إلى الدولة الشيعية المعارضة. بدأها المختار والزبير ومحمد بن الحنفية بدافع التشدد و"الطلب بدماء آل البيت". وظهرت فكرة المهدى لتقوية الزعامة السياسية[4]. ثم قامت حركة تثويرية قادها المعتزلة الأوائل، معبد الجهنى وواصل بن عطاء وغيلان الدمشقى. وكان الخوارج الأوائل يستمدون من المعتزلة أصولهم فى التوحيد والعدل. لقد أفرزت الدولة الأموية عقيدة القضاء والقدر فواجهتها قوى المعارضة بعقائد أخرى.

---

(١) "كان علىّ معارضا لعثمان باسم العقيدة. وعندما بُويع بالخلافة... أراد أن يبطل مفعول القبيلة والغنيمة مرة واحدة ويجعل الأمر كله للعقيدة. وكان ذلك نوعا من الممارسة اللاسياسية فى السياسة..."، السابق ص١٩٥.

(٢) السابق ص١٩٧-٢٢٨.

(٣) السابق ص٢٣١-٢٦١.

(٤) السابق ص٢٦٣-٢٩٧.

وكلاهما يستمدان الشرعية من الكتاب والسنة. وولدت الأموية عقيدة القدرية على لسان جهم بن صفوان. وعارضه واصل[1].

وتحيل "الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة" إلى تراث الفقهاء السياسى باستعمال مفهوم "الكتلة التاريخية"، والتمييز بين المركز والأطراف، وبروز تصور الخليفة "سلطان الله فى أرضه" فى الدولة العباسية، وهو تصور منقول من الأدبيات الفارسية، ودخل فى "الآداب السلطانية". لا فرق بين ابن المقفع والماوردى، بين "رسالة الصحابة" و"الأحكام السلطانية". وهو ما عارضه الفكر السياسى المعاصر[2]. فالطريق إلى نقد العقل السياسى العربى يبدأ من نقد الميثولوجيا التى تقول بالمهدى المنتظر، ورفض الأيديولوجيا التى تعتمد على مبدأ الأمر الواقع[3].

ومن أجل الربط بين النصوص والشواهد تأتى عبارات الربط أيضا[4]. بل إن الخاتمة- الفاتحة كلها هى تلخيص يلم أطراف الأقسام والفصول. وتنتهى إلى ثلاث نتائج محددة: عدم إقرار طريقة محددة مقننة لتعيين الخليفة، عدم تحديد مدة ولاية الأمير، عدم تحديد اختصاصات الخليفة. وهو ما لا يتفق مع أساليب الديموقراطية الحديثة. فالنتيجة الأولى تسمح بالملكية وبالانقلاب، بقريش والجيش. والنتيجة الثانية تجعله رئيسا مدى الحياة. والنتيجة الثالثة تجعله مطلق السلطان لا يقف أمامه نائب أو رئيس وزراء أو وزير أو رئيس مجلس شعب أو مجلس الشعب نفسه أو حتى ثورة الشعب عليه. المطلوب اليوم هو تجديد العقل السياسى العربى فى ثلاثة اتجاهات

---

(١) السابق ص٢٩٩-٣٢٨.

(٢) مثل على عبد الرازق فى "الإسلام وأصول الحكم"، السابق ص٣٥٨.

(٣) السابق ص٣٢٩-٣٦٢.

(٤) "إن ذلك سيكون مقدمة ضرورية لما سيأتى بعد"، العقل السياسى العربى ص١٩٤. "تناولنا فى الفصلين السابقين..."، السابق ص١٩٧. "وقبل الانتقال إلى تتبع الأيديولوجيا المضادة للجبر، أيديولوجيا الحركة التنويرية التى قام بها المتكلمون الأوائل لابد من الوقوف مع ميثولوجيا الإمامة، الخصم التاريخى للفكر السنى فكر "أهل السنة والجماعة" كما استقطبتهم الدولة الأموية"، السابق ص٢٦١. "رأينا فى فصل سابق"، السابق ص٢٨٠. "وقد شرحنا ذلك كله فى الجزأين الأول والثانى من هذا الكتاب"، السابق ص٢٩٧. "أما بعد أن انتهى بنا التحليل فى هذا الكتاب إلى العبارة التى أنهينا بها الفصل السابق.."، السابق ص٢٦٣.

كذلك: تحويل القبيلة فى مجتمعنا إلى لاقبيلة، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأى[١]. وتلك أيضا مهمة الفكر العربى المعاصر[٢].

ومن تحليل فهرس الأعلام فى "العقل السياسى العربى" يتقدم علىّ ثم معاوية نظرا للصراع بينهما، ثم عمر وعثمان وأبو بكر، وباقى الخلفاء. ومن المعتزلة الحسن البصرى والجاحظ، ثم الجعد بن درهم، واصل. ومن الأئمة: محمد بن الحنفية، الحسن بن على. ومن الفلاسفة: ابن خلدون، ثم الفارابى. هذا بالإضافة إلى كثير من الصحابة والمؤرخين مما يدل على الطابع التاريخى العام للكتاب[٣]. ومن الكتب، وهى الأقل من الرباعية النقدية، تتقدم كتب التاريخ مثل: "تاج العروس" و"أخبار مكة" وغيرها[٤].

---

(١) "خاتمة/ فاتحة من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق"، السابق ص٣٦٣-٣٧٤.

(٢) "الفكر العربى المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد، ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسى... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة فى الوطن العربى حديث أمان وأحلام... والمحاولة التى قمنا بها فى هذا الكتاب وفى كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإذن فالموضوع سيبقى مفتوحا لأمد طويل... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تؤخذ كفاتحة لقول جديد" السابق ص٣٧٤.

(٣) على (٥٧)، معاوية (٤٨)، عمر (٣٧)، عثمان (٢١)، أبو بكر، محمد بن الحنفية، المختار (١٧)، ابن المقفع (١٦)، عمار بن ياسر (١٣)، البخارى، الحسن البصرى (١١)، الحسن بن على، عبد الرحمن بن عوف، عبد الملك بن مروان (١٠)، الزبير بن العوام، طليحة (٩)، ابن خلدون، أبو جعفر المنصور، الجاحظ، العباس بن عبد المطلب، سعد بن أبى وقاص (٨)، أبو ذر، الأسود العنسى، عبد الله بن الزبير، الوليد بن المغيرة (٧)، الطبرى، مسيلمة، الأشعث الكندى (٦)، أبو موسى الأشعرى، الشهرستانى، عمر بن عبد العزيز (٥)، أبو سفيان الهاشمى، أبو هريرة، واصل، الماوردى، الجبيلى، عبد الله بن سبأ، المقداد، غيلان (٤)، ابن الأشتر النخعى، ابن العربى، ابن أبى سلول، الجعد بن درهم، أبو عبيدة بن الجراح، امرؤ القيس، البغدادى، زياد بن أبية، سجاح بنت الحارث، عمرو بن العاص، المغيرة، هشام بن عبد الملك (٣)، أبو مسلم الخراسانى، البجلى، بشير بن سعد، بلال، الثقفى (الحجاج)، جعفر الصادق، جهم، ابن سريج، الحباب بن المنذر، حجر بن عدى، خالد بن سنان، الزمخشرى، زيد بن ثابت، سعد بن عبادة، الطرطوشى، عبادة بن الصامت، عبد الله بن جعفر، عبد الله بن عمرو، عقيل بن أبى طالب، عمرو بن لحى، الفارابى، قصى بن كلاب، المثنى بن حارثة، المقريزى، النجاشى، الهمدانى (٢)، وعشرات من الأسماء ذكر كل منها مرة واحدة.

(٤) تاج العروس، أخبار مكة (٢)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الألف مسألة فى الرد على المانوية، كتاب الأصنام، معجم ياقوت الحموى. ومن الدراسات الحديثة: الدولتان، السلطة والمجتمع فى الغرب وفى بلاد الإسلام، التوراة جاءت من جزيرة العرب. ومن النصوص الغربية: ضد دورينج.

ومن أعلام الغرب يتقدم ماركس ثم ريجيس دوبريه، وانجلز وموريس غودلييه، ثم فوكو، ثم دارون وغرامشى وفرويد، وفيبر، وكالفن، وكانط، ولوثر، ويونج، وهيجل من الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والمصلحين[1]. ومن المستشرقين يظهر رينان ورودنسون[2].

ومن الطوائف والمذاهب والفرق تأتى فى المقدمة بطبيعة الحال الدعوة المحمدية، ثم اليهودية، ثم الخوارج، ثم الرأسمالية، ثم المعتزلة، ثم الماركسية والليبرالية، ثم اليونان، ثم الاشتراكية والجاهلية والماركسيون[3]. يختلط القدماء بالمحدثين، والفرق القديمة بالمذاهب الحديثة. والسؤال: من هو الإطار المرجعى لمن؟

٧- العقل الأخلاقى العربى.

وقد تم التقسيم هذه المرة على نفس منوال "تكوين العقل العربى"، قسمان غير متساويين فى الحجم. الأول "المسألة الأخلاقية فى التراث العربى". والثانى "نظم القيم فى الثقافة العربية"[4]. والثانى خمسة أضعاف الأول. فإذا كان الأول قد تضمن فصولا أربعة فإن الثانى انقسم بدوره نظرا لكبر حجمه أولا إلى أبواب خمسة، كل منها عدة فصول متتالية من الخامس حتى الثالث والعشرين بصرف النظر عن الأبواب[5]. أكبرها الباب الثانى "الموروث اليونانى، أخلاق السعادة"، وأصغرها

(١) ماركس (٩)، لوكاتش (٥)، انجلز، موريس غودلييه، ريجيس دوبريه (٣)، فوكو (٢)، ايرن بانو، دارون، غرامشى، فرويد، فيبر، كالفن، كانط، لوثر، يونج، هيجل، هوميروس، لينين، فرانسوا شاتيليه.

(٢) رينان، رودنسون (١).

(٣) الدعوة المحمدية (٤٥)، اليهود (اليهودية) (١٧)، الخوارج (١٢)، الرأسمالية (١١)، المعتزلة (٦)، الليبرالية، الماركسية (٥)، اليونان (٤)، الاشتراكية، الجاهلية، الماركسيون (٣)، الإمامة الشيعية (٢)، الستالينية، العدنانيون، الليبرالية النسبية، المانوية، الهاشميون، الوثنية (١).

(٤) الأول (عدد الصفحات) (١٠٠)، الثانى (٥٠٤).

(٥) عدد الفصول فى كل باب: الأول (٥)، الثانى (٦)، الثالث (٣)، الرابع (٢)، الخامس (٣).

الرابع "الموروث العربي:أخلاق المروءة"[1]. هذا بالإضافة إلى مقدمة "الفكر الأخلاقى العربى: الوضع البراهين"، ومدخل، قضايا المنهج والرؤية: مقاربات أولية[2]. وخاتمة "خلاصات وآفاق: لم يدفنوا بعد أباهم أردشير"[3]. ينقسم العمل إذن إلى أقسام وفصول دون أبواب كعنصر متوسط بين الأقسام والفصول، ويبدو الكتاب كالقطار الذى يسير دون أن تتحدد قضبانه أو يعرف اتجاه سيره إلا أولا بأول.

اقتصر "العقل الأخلاقى العربى" على عرض النصوص القديمة وتحليلها وأحيانا نقدها دون تطويرها من أجل تثوير الثقافة الأخلاقية. فكل فصل مجموعة متشابهة من النصوص، وكل قسم لعلم أو لمصدر. فالقسم الأول "المسألة الأخلاقية فى التراث العربى" فى علم أصول الدين أى علم الكلام. فموضوعاته كلامية صرفة مثل الحرية والمسئولية أى الجبر والاختيار، وأيهما أساس الأخلاق، العقل والنقل دون التعرض للإيمان والعمل، وهى قضية النظر والعمل، والأسس الخلقية للإيمان بالله، وعقيدة التوحيد، والصلة بين نظرية الذات والصفات والأفعال والإنسان الكامل[4]. ومما يدل على تجميع النصوص العنوان "الكلام فى الحرية والمسئولية" وليس موضوع أو إشكال "الحرية والمسئولية". وهى مسائل تقليدية صرفة يعرفها أساتذة علم الكلام دون تطوير أو قراءة جديدة مع استعمال طريقة القسمة التقليدية مثل قسمة الفصل[5]. ولا يتجاوز التحديث إلا عبارة "المفكر فيه" ترجمة للتعبير الفرنسى. ولا يعنى ذلك انفصال علم الكلام عن الأخلاق لأن كل مسائل العقائد لها أسس ونتائج أخلاقية[6].

---

(١) الباب الثانى: الموروث اليونانى: أخلاق السعادة (١٧٠)، الباب الأول: الموروث الفارسى: أخلاق الطاعة (١٢٦)، الباب الخامس: الموروث الإسلامى: من أجل أخلاق إسلامية (٨٦)، الباب الثالث: الموروث الصوفى:أخلاق الفناء وفناء الأخلاق (٦٤)، الباب الرابع: الموروث العربى: أخلاق المروءة (٤٤).

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٧-٣٠.

(٣) السابق ص٦٢١-٦٣٠.

(٤) العقل الأخلاقى العربى ص٧٩-١٢٢.

(٥) السابق ص٩٤.

(٦) السابق ص٩٩.

والباب الثالث من القسم الثانى "نظم القيم فى الثقافة العربية" بعنوان "الموروث الصوفى" عن أخلاق الصوفية "أخلاق الفناء وفناء الأخلاق"[١].

والباب الخامس "الموروث الإسلامى" أقرب إلى علم أصول الفقه لكون "المصلحة أساس الأخلاق والسياسة"[٢].

وهناك ثلاثة أبواب أخرى فى مصادر الأخلاق العربية. الباب الأول "الموروث الفارسى، أخلاق الطاعة". وأخلاق الطاعة لها مصادرها الخارجية فى فارس ومصادرها الداخلية فى الأموية، وفى فقه السلطان[٣]. والباب الثانى "الموروث اليونانى: أخلاق السعادة"، وهى أيضا الأخلاق فى علوم الحكمة. فالحكماء ليسوا فقط أتباع اليونان بل لهم مصادرهم الداخلية فى الأخلاق الإسلامية[٤]. والباب الرابع "الموروث العربى: أخلاق المروءة" عن المصدر الجاهلى السابق على الإسلام والأخلاق العربية الفطرية التى جاء الإسلام مكملا لها[٥].

ومن أجل الربط بين تحليل المصادر، الواحد تلو الآخر، يضاف خلاصة للقسم الأول "عود على بدء" لجمع الموضوع كله فى خيط واحد[٦]. وكذلك يضاف للفصل التاسع من القسم الثانى "إجمال ومناقشة"[٧]. ويغفل هذا الباب كل أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. وتتكرر هذه اللازمة فى آخر كل باب[٨].

---

(١) السابق ص٤٢٧-٤٨٨.

(٢) السابق ص٥٣٥-٦٢٠.

(٣) السابق ص١٣١-٢٥٤.

(٤) السابق ص٢٥٧-٤٢٤.

(٥) السابق ص٤٩١-٥٣٢.

(٦) السابق ص١٢٣-١٢٦.

(٧) السابق ص٢٤٦-٢٥٤/٤٢١-٤٢٤/٤٨٧-٤٨٨/٥٣١-٥٣٢/٦١٩-٦٢٠.

(٨) "كما سنبين الفصل القادم"، السابق ص٣١٤. "كما سنبين فيما بعد"، السابق ص٤٩٢. "سنعود إليه بالتفصيل فى الفصل القادم"، السابق ص٥٠٩. "لنترك هذه المسألة إلى الفصل الثانى"، السابق ص٤٦٠. "ولكن ميلاد ذلك المشروع (المحاسبى) سيحتاج إلى مخاض عسير سنرصد أهم لحظاته فى الفصول التالية"، السابق ص٥٦٠.

وهناك فقرات أخرى رابطة تعلن عن نهاية فصل وبداية آخر حتى يتم ربط عرض الأعمال الفلسفية فى مجموعات متكاملة[1]. كما يحال إلى أجزاء الكتاب السابقة لربطها بالأجزاء اللاحقة[2].

وقد ذكرت المصادر الخارجية للأخلاق العربية، فارس واليونان دون المصادر الأخرى، الرومان والهند. فقد عرف العرب أخلاق الرومان خاصة الرواقية وبعد ترجمة "تاريخ العالم" لأورسيوس. كما عرفوا أخلاق الهند بعد ترجمة "كليلة ودمنة" وبعض كتابات حكماء الهند وكما عرضها البيرونى فى كتابه الشهير "تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة فى العقل أو مرذولة". ويبدو الأثر الخارجى واضحا خاصة اليونانى. وقد كتب "العقل الأخلاقى العربى" لمناقشة الحكم الشائع والمبالغ فيه عن أثر اليونان على الثقافة العربية الإسلامية[3]. بدأ الأثر الفارسى فى الظهور فى التراسل أى الخطب والرسائل السياسية ثم تجلى القيم الكسروية فى الدين والدولة. فمن حسن الأدب والسياسة تأديب العامة إلى آخر ما هو معروف من الاستبداد الكسروى الذى يمثله عصر أردشير. فقد تمت أسلمة الفرس كدافع خارجى بالإضافة إلى الأموية كدافع داخلى. وقد تم التشريع لها فى كتابات ابن المقفع وآداب السلطان والأدب الكبير. ومن القيم الكسروية التى غزت الساحة "الدين طاعة رجل". وتشارك فى أخلاق الطاعة بعض المؤلفات اليونانية مثل "مختار الحكم ومحاسن الكلم" للمبشر بن فاتك[4].

ويتجلى الموروث اليونانى فى ثلاث نزعات، نزعة علمية فى أخلاق الطب وهندسة الأخلاق ومرجعيتها جالينوس. وتعرض أعمال جالينوس و"الأخلاق إلى نيقوماخيا" لأرسطو وامتداداتها فى أعمال الكندى والرازى وثابت بن قرة، وهندسة

---

(١) "وقد توالت هذه النزعات تاريخيا على هذا الترتيب كما سنرى. حول هذه النزعات الثلاث تدور الفصول التالية"، السابق ص٢٩٠.

(٢) السابق ص٤٣٠.

(٣) السابق ص٨.

(٤) السابق ص٢٤٥-٢٤٨.

الأخلاق فى أعمال ابن الهيثم وابن حزم. ونزعة فلسفية فى أخلاق المدينة الفاضلة والقيم الكسروية وتدبير المتوحد وكأن غاية السعادة هى المعرفة النظرية ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو[1]. وتُعرض أعمال الفارابى تفصيليا. كما تُعرض أعمال ابن باجه وابن رشد فى "الضرورى فى السياسة" دون تمييز بين الأنواع الأدبية عند ابن رشد، الشرح والتلخيص والجامع من ناحية والتأليف من ناحية أخرى. فالضرورى فى السياسة هى من الجوامع لجمهورية أفلاطون. وهناك نزعة تلفيقية فى السعادة والاستبداد ومرجعيتها الجمع بين المرجعيات السابقة[2]. وتعرض أعمال العامرى ومسكويه. السعادة اليونانية اتصال إلى أعلى والسعادة الفارسية اتصال إلى أسفل، الأولى إلى الله والثانية إلى العالم.

ثم يأتى المصدر الداخلى قبل الإسلام "الموروث العربى: أخلاق المروءة". وهى تتبع لنشأة الأخلاق العربية الخالصة منذ الشعر العربى والأمثال العربية حتى الكتابات العربية التى لا أثر فيها للوافد[3]. ويضم الشعوبية ممثلة فى الجاحظ وكأن العرب شعب وعرق وليس قيما إنسانية عامة. وتعرض أعمال ابن عبد ربه والأحنف بن قيس وفرق الفتوة والصعلكة والملامتية. وإذا كانت المروءة قيمة أرستقراطية فكيف تقوم نهضة؟ وتعرض أيضا أعمال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وابن قتيبة وابن عبد ربه والأبشيهى والقلقشندى.

ويتم عرض الموروث الصوفى "أخلاق الفناء وفناء الأخلاق" من خلال استعراض المقامات والأحوال الصوفية عند "الصوفية والمتكلمين" ويعنى الفلاسفة الإلهيين[4]. وتوحى الأعمال بالمصدر الهندى للتصوف. ومع ذلك تعرض أعمال كبار الصوفية كالحسن البصرى والمحاسبى داخل التصوف السنى. ويتم تحليل علاقة

---

(١) فى الفهرس عنوان الفصل الثالث عشر "المدينة الفاضلة والقيم الكسروية"، وفى الكتاب "القيم الكسروية تغزو المدينة الفاضلة"، السابق ص٣٤٥-٣٦٤.

(٢) السابق ص٢٩٠.

(٣) السابق ص٤٩١-٥٣٢.

(٤) السابق ص٤٢٧.

الشيخ بالمريد ابتداء من أعمال الكلاباذى والسراج الطوسى والقشيرى وابن عربى. وتفصّل المقامات والأحوال، من التوبة حتى الفناء، اعتمادا على أبى طالب المكى. وتنقد أخلاق الفناء بأنها تنتهى إلى عكسها من الحرية إلى إسقاط التدبير، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن الفعل إلى اللافعل.

ومع ذلك تتجلى الأخلاق الإسلامية الخالصة عند المحاسبى والكلاباذى. وتتجلى فى أعمالهم أزمة القيم فى عصرهم. فقد حاول المحاسبى أسلمة الأخلاق. وحاول الماوردى تهذيبها فى أدب الدنيا والدين. ومعهم يدخل الراغب الأصفهانى والغزالى.

وفى البحث عن أخلاق إسلامية يتم اختيار أصول الفقه والمصالح العامة فى نهاية المطاف. وتحلل أعمال العز بن عبد السلام وابن تيمية أساسا دون أعمال الشاطبى والطوفى.

ويبدو رصد الأعمال، واحدا تلو الآخر حتى فى التحديدات الأولية واختيار المفاهيم: أخلاق، أدب، نظام القيم[١]. صحيح أن مراجعات الأدبيات المعاصرة ضرورية فى البحث العلمى ولكنها أقرب إلى مقدمات الرسائل العلمية وليس إلى الأبحاث المعمقة والأعمال الإبداعية[٢]. وربما كان ذلك بسبب منهج تحليل الأعمال، ومعرفة العقل عن طريق منتجاته. وهى أعمال تجمع بين الشعبية للقارئ العام والتخصصية الدقيقة للنخبة المتخصصة. وكل مراجعة هى بطبيعة الحال جزئية. تذكر أعمالا وتنسى أخرى[٣]. تبدأ مراجع التاريخ ثم مراجع اللغة.

---

(١) العقل الأخلاقى العربى ص٣١-٥٦. عرض "الذريعة إلى مكارم الشريعة" للراغب الأصفهانى، "التفسير الكبير" للرازى، "الجمع بين الحكيمين" للفارابى، "تهذيب الأخلاق" لمسكويه، "تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك" للماوردى... الخ. وهو ما يُعترف به بالقول "هذه الجولة السريعة التى قمنا بها فى المراجع الأساسية..."، ص٥١.

(٢) تشمل المقدمة "الفكر الأخلاقى العربى، الوضع الراهن" مراجعات لبعض الكتب الأخلاقية المعاصرة مثل "الأخلاق عند الغزالى" لزكى مبارك، "الأخلاق" لأحمد أمين، "تاريخ الأخلاق" لمحمد يوسف موسى، "دستور الأخلاق فى القرآن" لمحمد عبد الله دراز، "الأخلاق الإسلامية وأسسها" لعبد الرحمن حسن.

(٣) مثلا لم تدخل فى المراجعة أبحاث ودراسات ومؤلفات توفيق الطويل الذى يعتبر من مؤسسى هذا العلم حتى وإن كان نقلا عن الغرب، فى الثقافة العربية المعاصرة، ومن خلال تلاميذه فى الجامعات العربية. العقل الأخلاقى العربى ص٧-١٨.

ويغيب بناء الشعور الأخلاقى بالرغم من تعددية أنواع الأخلاق. كما يغيب وصف الشعور الأخلاقى وراء مواده المختلفة من الكلام أو التصوف أو الأصول، ومصادره عند الفرس واليونان والعرب قبل الإسلام[1]. وإذا أراد أحد أن يجيب على سؤال "ما العقل الأخلاقى العربى؟" لخرج بمادة تاريخية مجمعة عن كتب الأخلاق من خلال علوم الكلام والحكمة والتصوف والأصول ومصادرها العربية واليونانية والفارسية.

والرؤية تقليدية، "فى البدء كانت أزمة القيم"[2]. وهو موقف شائع نابع من تفسير آية﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. وقد تصح أيضا عبارة "فى البدء كان الصراع السياسى". وهو أيضا تفسير شائع منذ اجتماع السقيفة حتى الفتنة الكبرى.

وإذا كان العرب "لم يدفنوا بعد أباهم أردشير" فكيف نمت حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار؟ وكيف قامت الثورات والهبات الشعبية ضد خلفاء أردشير؟ كيف يمكن فهم استمرار المقاومة فى فلسطين وكشمير والشيشان وأفغانستان وأخيرا العراق؟ ألم يسقط الشهداء الذين واجهوا السلاطين لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأن أفضل شهادة كلمة حق فى وجه سلطان جائر؟ هل أخلاق الطاعة هى المترسبة فى أعماق الوعى وحركات التحرر الوطنى والهبات الشعبية من أجل الخبز ما هى إلا دوافع وقتية على هامش الشعور؟

ومن تحليل أسماء الأعلام فى "العقل الأخلاقى العربى" يتقدم ابن المقفع ممثل الثقافة الفارسية، ثم الماوردى ممثل الثقافة السلطانية، ثم المحاسبى ممثل الثقافة الصوفية، ثم مسكويه نموذج الأخلاق الفلسفية، ثم الفارابى، ثم الراغب الأصفهانى صاحب المواعظ، ثم الهجويرى الصوفى، ثم ابن رشد ناقد العقل الدينى.

---

(١) وهو ما يؤكد ما لاحظه بعض المستشرقين فى القرن الماضى مثل جولذيهر عن خلو اللغة العربية من مفهوم الضمير Conscience، السابق ص١١٩-١٢١.

(٢) العقل الأخلاقى العربى ص٥٧-٧٨.

ثم يتراءى الصوفية كالقشيرى والغزالى وأبو طالب المكى والسراج الطوسى وذو النون وابن عربى والبسطامى وإبراهيم بن أدهم. وواضح كثرة النصوص الصوفية. ثم يأتى الصحابة: على، معاوية، أبو بكر، أبو ذر الغفارى، أبو هريرة، ابن عباس. ثم الفلاسفة: الرازى الطبيب، الكندى، ابن سينا، ابن طفيل. ثم المعتزلة: الحسن البصرى، القاضى عبد الجبار، واصل، الجاحظ. ثم الفقهاء أحمد بن حنبل، ثم الأشاعرة، الأشعرى، وعشرات آخرين من الأعلام ذكرت مرتين أو مرة واحدة[1].

ومن الطوائف والفرق يندر ما يذكر منها ربما لأن الفهرس للأعلام باستثناء إخوان الصفا[2]. فى حين أن الفهارس السابقة كانت نصفها من الأعلام. ومن الوافد اليونانى يتقدم أرسطو بطبيعة الحال، ثم أفلاطون، ثم جالينوس، ثم أبقراط، ثم سقراط، ثم الإسكندر المقدونى، ثم فيثاغورس، ثم ثمانية آخرون كل منهم مرة

---

(١) ابن المقفع (٥٣)، الماوردى (٣٩)، المحاسبى (٣٥)، مسكويه (٣٠)، الفارابى (٢٩)، الراغب الأصفهانى (٢٦)، عبد الحميد الكاتب (٢٥)، ابن رشد، الهجويرى (٢٢)، القشيرى (٢١)، الغزالى (٢٠)، على (١٩)، الرازى الطبيب (١٨)، الحسن البصرى، معاوية (١٧)، العامرى، الكندى (١٥)، النيسابورى، عبد الجبار (١٤)، ابن الهيثم، ابن عبد ربه، هشام بن عبد الملك (١٣)، ابن باجه (١٢)، العز بن عبد السلام، ابن عربى (١١)، سالم بن عبد الرحمن، عمر بن الخطاب، واصل (١٠)، الجاحظ (٩)، عثمان، أبو طالب المكى، يحيى بن عدى (٨)، ابن حزم، السراج الطوسى (٧)، الابشيهى، ابن خلدون، ابن سنان بن ثابت بن قرة، ابن سينا، الحسن بن على (٦)، أبو جعفر المنصور، الأحنف بن قيس، إبراهيم بن أدهم، ابن حنبل، زياد بن أبيه، العلاف، مروان بن محمد، السعودى، الوليد بن زيد (٥)، أبو بكر، أبو ذر الغفارى، أبو هريرة، الأشعرى، ابن حيان البستى، ابن عباس، البخارى، التوحيدى، الحجاج، الزبير، الشافعى، الشهرستانى، طلحة، عبد الملك بن مروان، عمار بن ياسر، غيلان الدمشقى (٤)، أحمد بن يوسف، أكثم بن صيفى، محمد بن الحنفية، المبشر بن فاتك، التهانوى، جابر بن حيان، حبيب العجمى، ذو النون المصرى، زهير، الطبرى، القفطى، المامون، مالك، النظام (٣)، ابن طفيل، البسطامى، بهنود بن سموان، الجنيد، الجوينى، حبنكة، الحلاج، الدقاق، ربيعة بن مكرم، سرى السقطى، السموأل، الطهطاوى، عبادة بن الصامت، عبد الله بن عمر، أبو بكرة، أبو حنيفة، أبو سليمان الدارانى، أبو هاشم الصوفى، ابن تيمية، عبد الواحد بن يزيد، عبدك الصوفى، على بن الشاه، عمرو بن العاص، عيسى، الرازى (فخر الدين)، القلقشندى، الكرخى، الكلاباذى، المبرد، المختار الثقفى، معبد الجهنى، المعتصم، المنصور العباسى، نجدة بن عامر، الوارث.

(٢) إخوان الصفا (٣).

واحدة[١]. ومن الوافد الفارسى يتقدم أردشير بطبيعة الحال ثم كسرى أنوشروان ثم برزجمهر وبيدبا وغيرهم من أعلام الفرس[٢]. كما يُعتمد على بعض الدراسات المحدثة الثانوية مثل دراسات أحمد أمين وطه حسين وأحمد يوسف موسى[٣]. ومن فلاسفة الغرب، ديكارت وروسو وكامى وسارتر[٤]. ومن المستشرقين جولدزيهر ونللينو[٥].

ولا تحتاج هذه الدراسة إلى نهاية توجد فى البداية. تحية إلى الأخ الصديق فى عقده السابع قبل المائة.

---

(١) أرسطو (٨٩)، أفلاطون (٨٨)، جالينوس (٥١)، أبقراط (٦)، سقراط (٥)، الإسكندر المقدونى (٤)، فيثاغورس (٣)، الإسكندر، فرفوريوس (٢)، أذرياتوس، الإسكندر الأفروديسى، أفريزون، أفلوطين، امبادوقليدس، بروسون، جلوكون (١).

(٢) أردشير (٣٩)، أنوشروان (١٦)، برزجمهر، بيدبا، (٣)، قباذ والدكسرى (٢)، كسرى أبرويز، ازريبان، أورانى، برزويه، جاماسيف، سابور الأول، مانى، الموبذان (١).

(٣) أحمد أمين (٦)، طه حسين (٣)، محمد يوسف موسى (٢).

(٤) بلاثيوس (٢)، أندريه بريدو، روسو، ديكارت، سارتر، كامى (١).

(٥) جولدزيهر، نللينو (١).

التاريخ والتراث والسياسة

دراسة فى ثلاثية معاصرة

(على أومليــل ١٩٤٠ -   )

١ـ مقدمة: المفاهيم الثلاثة.

يبدأ بعض المفكرين العرب المعاصرين بعدة مقولات تتأسس عليها مشاريعهم الفكرية مثل "نقد العقل العربى"، "نقد العقل الإسلامى"، "من التراث الى الثورة"، "التراث والتجديد". ويفضل البعض الآخر البداية ببعض المقولات الأساسية كنقاط بداية مثل "التاريخ والتراث والسياسة". والغالب على البعض منها فى كلتا الحالتين الإيقاع الثلاثى، إما كبنية طبيعية فى الذهن كما هو الحال عند كانط أو فى الجدل مثل هيجل أو فى الموقف الحضارى مثل ثلاثية الموروث والوافد والواقع المعيش، ومنها "التاريخ والتراث والسياسة"

وقد توالت عدة أجيال من المفكرين فى المغرب الأقصى من أصحاب المشاريع التى بدأت معظمها بعد هزيمة يونيو- حزيران ١٩٦٧ أو قبلها بقليل مواكبة للثورة العربية فى النصف الثانى من القرن العشرين ابتداء من الخمسينات. ويمكن التعرف على أجيال ثلاثة. الأول جيل محمد عزيز لحبابى (١٩٢٣-١٩٩٣) الذى طور مشروعه ابتداء من "الكائن إلى الشخص" انطلاقا من مونييه إلى

(*) الكتاب التذكارى، أوراق فلسفية، القاهرة ٢٠٠٤.

"الشخصانية الإسلامية" لإعادة اكتشاف الشخصانية فى الموروث بدلا من نقلها من الوافد حتى "العالمية الثالثية" فى مرحلة ظهور كتلة العالم الثالث إبان الستينات وصولا إلى "الغادية" بعد ازدهار علوم المستقبليات. والثانى جيل عبد الله العروى (١٩٣٥-) الذى تطور أيضا من "تاريخ المغرب" إلى "الأيديولوجية العربية المعاصرة" إلى "العرب والفكر التاريخى" خاصة "المثقفون العرب والغرب" إلى تحليل المفاهيم مثل الأيديولوجيا والدولة والحرية والعقل والتاريخ. وينضم إليه محمد عابد الجابرى (١٩٣٦-) فى رباعية "نقد العقل العربى"، التكوين ثم البنية ثم تطبيقها فى السياسة والأخلاق[١]. والثالث على أومليل (١٩٤٠-) انطلاقا من التاريخ والتراث والسياسة ومعه طه عبد الرحمن ابتداء من اللغة والمنطق والجدل والمناظرة أو نقيضها فى الإلهامات الصوفية والإشارات الإلهية وتحت مصطلحات جديدة مع إزاحة الأجيال السابقة لإفساح المجال للجيل الجديد لفرض نفسه على الساحة الفكرية والفلسفية[٢]. وفى الدول الشابة تتلاحق الأجيال ربما كل عشر سنوات وليس كل أربعين عاما كما قال قدماء اليونان وابن خلدون[٣].

والعنوان "التاريخ والتراث والسياسة" من تطور المؤلفات الستة الرئيسية: اثنان فى التاريخ: "الخطاب التاريخى، دراسة فى منهجية ابن خلدون ١٩٧٧"، "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ١٩٨٥". واثنان فى التراث: "فى التراث

---

(١) ربما تكون خماسية إذا ما صدر "نقد العقل العلمى".

(٢) هناك جيل رابع يتشكل الآن، جيل كمال عبد اللطيف، سالم يفوت، سعيد بن سعيد، عبد السلام بن عبد العلى، محمد الوقيدى، سالم حميش، محمد مصباحى، الدواى، والمرحوم جمال الدين الطوى وغيرهم. وربما هناك جيل خامس قادم الذى يمارس هواية الكتابة فى مجلة "فكر ونقد" التى يشرف على إصدارها محمد عابد الجابرى.

(٣) فى مصر هناك أربعة أجيال على الأقل: الأول مصطفى عبد الرازق، والثانى إبراهيم بيومى مدكور وعثمان أمين، وعلى سامى النشار، وأبو العلا عفيفى، ومحمد عبد الهادى أبو ريدة، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن بدوى، وزكى نجيب محمود. والثالث فؤاد زكريا، وفتح الله خليف، وحسن حنفى والمرحوم محمود رجب، والمرحوم محمود فهمى زيدان، وأحمد صبحى، وأميرة حلمى مطر، وصلاح قنصوه، وعلى عبد المعطى، ومحمد مهران. والرابع طلبة هذا الجيل الذين لم يفرضوا وجودهم الفلسفى بعد مثل يمنى طريف الخولى.

والتجاوز ١٩٩٠"، "فى شرعية الاختلاف ١٩٩١". واثنان فى السياسة: "السلطة الثقافية والسلطة السياسية ١٩٩٦"، "مواقف الفكر العربى من التغيرات الدولية، الديموقراطية والعولمة ١٩٩٨".

وهى أيضا مقولات أولية فى رسالة "الخطاب التاريخى"[١]. فمن التاريخ المقولة الأولى تنبثق منذ البداية المقولتان الأخريتان التراث والسياسة. فالتاريخ هو بالضرورة تاريخ التراث وتاريخ سياسى فى آن واحد. والتراث من وضع التاريخ، ويعكس الصراعات السياسية. والسياسة هو التاريخ فى تفاعلاته التى تنتج تراثا بعد التدوين. التاريخ يحفظ التراث، والتراث يدون التاريخ. والتراث من تدوين السلطان السياسى وهو الفاعل فى التاريخ. كما يُدرس التراث بمنهج تاريخى. والتاريخ هو تاريخ التراث. فالتاريخ منهج وموضوع. وفى التاريخ تقع النزعات اللاتاريخية مثل التصوف الذى يريد الخروج من التاريخ ثم اللحاق به والعودة إليه بصورة أخرى.

٢ـ التاريخ.

أ- ويبدأ التفكير فى التاريخ منذ رسالة الدكتوراه "الخطاب التاريخى، دراسة لمنهجية ابن خلدون" ١٩٨٥[٢]. وهى ثانى أكبر المؤلفات[٣]. يظهر فيها العقل فى

---

(١) مثلا: الفصل الأول: التاريخ والبحث عن خطابه.
١- أصول التاريخ والتراث.
أ- التاريخ والتراث.
ب- التاريخ والسياسة.
جـ- التراث المكتوب والسلطان السياسى.
٣- التراث ومنهجه.
٤- التاريخ ومفهومه.
الفصل الثانى: المشروع التاريخى.
الفصل الثالث: النسخة الشرقية لتاريخ ابن خلدون.
الفصل الرابع: الحقل التاريخى لابن خلدون.
الفصل الخامس: التصوف والتاريخ.

(٢) L'histoire et son discourse, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldun, 1977. (222 p.)

(٣) أكبرها "السلطة السياسية والسلطة الثقافية" (٢٥٧ص).

التاريخ بتعبير هيجل ولكن على أساس نقدى، والعقل فى الجغرافيا أى النظرية الجغرافية المعروفة عند مونتسكيو وهردر. كما يصف أغلاط المؤرخين السابقين، ويبين ضرورة نقد الروايات قبل استعمالها كمصادر للتاريخ، تحولا من النص إلى الواقع، ونقد منهج الإسناد كما فعل القدماء. فصحة المتن مشروطة بصحة الإسناد[1]. وابن خلدون جزء من الثقافة العربية فى المغرب وأحد مكوناته لما فيه من منهجية وعقلانية يتسم بها الفكر المغربى[2].

وتتجاوز الدراسة عرض المقدمة كما يفعل المشارقة وتكرارها بل يبين نموذج انبثاق السياسة من التاريخ، والتحول من القبيلة إلى الدولة مع دقة المغاربة فى التحليل والتنظير كما هو الحال عند ابن خلدون، مما دفع البعض إلى التمييز بين المغاربة نموذج ابن رشد وابن خلدون، والمشارقة نموذج ابن سينا والغزالى. وفى نهاية كل فصل "استخلاص"، بالإضافة إلى "الاستخلاص العام" فى نهاية الدراسة حتى يعى القارئ النتائج الجزئية والكلية.

ويتأكد التركيز على التاريخ فى ثنايا الدراسة قبل ابن خلدون وبعده مثل الرؤية التاريخية للتاريخ عند الطبرى، والصلة بين تاريخ المغرب والتاريخ العام، وما هو الخاص فى التاريخ وما هو العام، وأهمية ابن خلدون فى العودة إلى الواقع وإلى التجربة التاريخية، ونهاية بتفسير التاريخ. وتحاول الدراسة إدخال "المقدمة" فى تصنيف العلوم اعتمادا على "إحصاء العلوم" للفارابى فى إطار علوم الحكمة. وقد بدا ذلك صعبا للغاية لأن الفارابى لا يدخل التاريخ ضمن إطار علوم الحكمة. كما

---

(١) انظر دراستنا: من نقد السند إلى نقد المتن، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦، ص١٣١-٢٤٣.

(٢) اتجه الفكر العربى المعاصر لدراسة ابن خلدون فى المغرب والمشرق وأهمها:

أ- طه حسين: الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون.

ب- عبد العزيز عزت: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

جـ- ناصيف نصار: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (بالفرنسية)، باريس ١٩٧٧.

د- محمد عابد الجابرى: العصبية والدولة عند ابن خلدون، ١٩٧١.

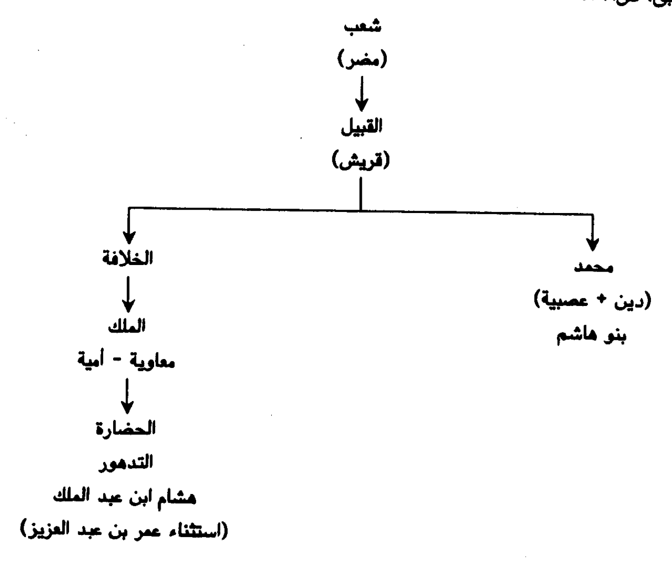
هـ- زينب الخضيرى: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، القاهرة ١٩٨٧.

يصعب اعتبار التاريخ ضمن هذه العلوم. إنما "المقدمة" تند عن التصنيف لأنها تعبر عن نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية، مرحلة النشأة والتطور والاكتمال ثم النهاية فى القرون السبعة الأولى قبل أن تبدأ المرحلة الثانية عصر الشروح والملخصات فى القرون السبعة التالية والتى انتهت بعصر الإصلاح الدينى والنهضة العربية الأولى قبل أن يكبوان تدريجيا حتى هذا الجيل(١).

يُقدم الفصل السادس نموذجا تطبيقيا لبنية "المقدمة" ليتحقق من صحتها. ويبين مسار العرب من الشعب والقبيل إلى الدولة والخلافة حتى الحضارة والتدهور مع التركيز على دور التصوف فى التاريخ، وبيان الاستثناءات فى التاريخ، وحدود البنية لرصد وقائع التاريخ الكلى(٢).

ب- "الإصلاحية العربية والدولة الوطنية". وهنا يتم الانتقال من التاريخ القديم إلى التاريخ الحديث، من ابن خلدون نهاية العصر القديم إلى الإصلاح بداية

(١) الخطاب التاريخى ، ص٤٧-٥٨.
(٢) السابق، ص١٦١.



العصر الحديث، ومن الخلافة إلى الدولة الوطنية.

كانت هناك مقدمات للإصلاح وذلك بانتشار بعض المفاهيم مثل الدستور لتقييد سلطة الملك أو الأمير. فأقصى ما كان ينادى به الإصلاح هى الملكية المقيدة بالدستور، ومثل الاستبداد العادل الذى دافع عنه الأفغانى كنوع من الإصلاح للدولة العثمانية. ومثل الحسبة، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند الإسلاميين كنوع أيضا من الرقابة على الحاكم، ومثل الغرباء الذين يصلحون فى الأرض عند فساد الناس. هم العلماء ورثة الأنبياء، وهم الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة سنة لتجديد الدين.

ويقوم الإصلاح على تأكيد الفطرة والحالة الطبيعية من أجل إعادة النظر فى نظام المجتمع. ويحال إلى مصادرها القديمة لدى "حى بن يقظان" لابن طفيل، وابن خلدون، والشاطبى فى مقاصد الشريعة، والحسن والقبح العقليين عند المعتزلة. فالطبيعة خيّرة وعاقلة، والتسامح جزء من الفطرة. يعطى حق الخلاف والاختلاف. وهو ليس مفهوما محايدا، مجرد تعبير عن الفطرة، بل هو أساس الإصلاح ضد التسلط والتفرد بالرأى.

وبمجرد أن خبا الإصلاح نشأ الصراع بين السلفيين والعلمانيين، وبين السلفيين والليبراليين. حاول الإصلاح الجمع بينهما فى سلفية جديدة قابلة للحداثة، أو علمانية جديدة قابلة لأن تمتد جذورها فى الموروث العقلانى الطبيعى القديم. وبالرغم من دراسة الموضوعات نفسها دون الأشخاص إلا أنه يفصل مشروع طه حسين العلمانى ويبرز التقابل بين الدينى والمدنى.

فلما أتت الدولة الوطنية بدأ السؤال حول دور الإسلام فيها. فقد خرجت معظم حركات التحرر الوطنى من جبة الإصلاح الدينى. فلما نشأت الدولة الوطنية تم استبعاد الحركة الإسلامية من بعض الدول لصراع على السلطة. هكذا نشأت مشكلة الجزائر والحرب الدائرة بين الإسلاميين والدولة. كما نشأت أيضا مشكلة الهند وانفصال باكستان باسم الإسلام عن الهند العلمانية. ومازالت الإصلاحية العربية

الليبرالية أو الإسلامية فى مشكلة الدولة التى تحكم باسم السلطة ولا تطلب من الناس إلا الطاعة. وهو ما يرفضه الليبراليون والإسلاميون.

ويظهر ابن خلدون من جديد كعالم ومواطن من الكتاب إلى الدولة، نموذجا للمثقف المغربى. ومع ذلك يحضر الغزالى أيضا فى المغرب العربى وكأن المغرب قد جمع بين النقيضين، التصوف للشعب والعقل والتاريخ للنخبة. كان من الطبيعى أن يلجأ الغزالى إلى التصوف كحركة إحياء للإيمان فى القلوب أثناء الحرب الصليبية الأولى دون ذكرها أو الإشارة إليها فى أى من مصنفاته.

ولما كان المثقف العربي بين ثقافتين، العربية والغربية، فقد تمت المقارنة بينهما فى تحليل الفطرة والإشارة إلى هيجل، وفى تحليل الطبيعة والإشارة إلى روسو، مع تعريب بعض الألفاظ مثل "ريفورم" أى الإصلاح و"توليرانس" أى التسامح.

وقد تبدو هذه التحليلات النظرية خالصة بلا هدف أو قصد مثل بعض المفكرين الغربيين المعاصرين إيغالا فى التحليل وبحثا عن المتناهى فى الصغر إلا أنها فى نفس الوقت تكشف عن وعى عميق بمسار الأمة الإسلامية فى التاريخ ليتواصل حاضرها فى ماضيها. وربما يظل السؤال قائما لماذا التوقف على الدولة الوطنية دون اختياراتها الليبرالية أو الاشتراكية؟ وهل جمع المؤلف بينهما كما فعل العروى من قبل فى "العرب والفكر التاريخى" فى الماركسية العربية أو الماركسية التاريخانية أى الماركسية الليبرالية؟

٣ـ التراث.

أ- "فى التراث والتجاوز" (١٩٩٠). وهى قضية المفكرين العرب المعاصرين. كيف يمكن تحليل التراث باعتباره مخزونا نفسيا وموروثا ثقافيا فى العصر من أجل تجاوزه، والتحرر من عقاله، ويصبح باعثا على التقدم بدلا من أن يكون عائقا عنه؟ يكتفى بعض المفكرين بالوصف والتحليل مثل مشروع "نقد العقل العربى" و"نقد العقل الإسلامى" دون التجاوز الصريح، وإن كان يمكن استنباط التجاوز الضمنى.

ونموذج التجاوز فى التأويل والتوازن عند ابن رشد. فإذا كان التراث يقضى بإرجاع الفرع إلى أصل سابق، وبالتالى يكون الأصل هو الأساس، ما اتفق معه يضم إلى التراث. وما اختلف معه يصبح بدعة فإن التأويل اجتهاد يعتمد على المقاصد الكلية للشريعة. يتجه إلى الأمام وليس إلى الخلف. والأصل ليس نصا يختلف عليه المتأولون بل هو قصد وغاية وقيمة ومبدأ عام لحقوق الإنسان والشعوب.

وتلك أصالة الفكر الخلدونى فى التراث والتجاوز من البدو إلى الحضر، ومن العصبية إلى الحضارة، ومن التاريخ إلى العمران، ومن الصحراء إلى المدنية. هو تجاوز تاريخى وليس فقط تجاوزا عقليا(١).

ولما كانت الفلسفة تأملا فى المجتمع وتحليلا له فقد تم التركيز على "مفهوم المجتمع" فى الفكر العربى من خلال الدرس الاجتماعى فى المشرق والمغرب. لقد غاب المفهوم فى بداية نشأة الجامعات المصرية. ثم ولد فقط فى منتصف القرن الماضى بالرغم من ظهور مفاهيم الاجتماع والجماعة فى الفكر الفلسفى القديم عند الفارابى وابن سينا وابن باجه وفى الفكر الفقهى. لذلك كان صاحب الثلاثية أقرب المفكرين العرب إلى الفكر الاجتماعى والسياسى نظرا لانتسابه إلى اليسار العربى التقدمى.

ب- "فى شرعية الاختلاف" (١٩٩١). وهو ما سُمى "حق الاختلاف" أى عدم شرعية التفرد بالرأى وضرورة الاستشارة. فالكل راد، والكل مردود عليه. وهى دعوة موجهة للطرفين المتنازعين، للأخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، فى المعارضة أو فى الحكم. فالسلفيون يرفضون شرعية الاختلاف، ويحتكرون الرأى إلى حد قد يصل إلى التكفير. والعلمانيون يخوّنون السلفيين. والسؤال هو: كيف

---

(١) ويتضح ذلك من عناوين أجزاء الجبهة الأولى "موقفنا من التراث القديم" فى مشروع "التراث والتجديد" مثل: "من العقيدة إلى الثورة"، "من النقل إلى الإبداع"، "من النص إلى الواقع"، "من الفناء إلى البقاء"، "من النقل إلى العقل". وكذلك فى الجبهة الثانية "موقفنا من التراث الغربى"، من الاستشراق إلى الاستغراب فى "مقدمة فى علم الاستغراب". وكذلك مشروع الطيب تيزينى فى بيانه الأول "من التراث إلى الثورة".

يكون للفريقين حق الوجود الشرعى والتحرك فى إطار الشرعية؟ إذا كان العلمانيون فى الحكم باسم الدولة الوطنية كيف يُعطى للسلفيين فى المعارضة حق الشرعية؟ وإذا كان السلفيون فى الحكم باسم الحاكمية كيف يُسمح للمعارضة بالوجود الشرعى؟ حق الاختلاف إذن ضد المنطق المزدوج للتكفير والتخوين، وضد منطق الإبعاد المتبادل، والإقصاء المزدوج لصالح فريق واحد يمتلك الحقيقة كلها دون الآخر الذى هو فى ضلال مبين. ومن هى الفرقة الناجية؟ هى فى الغالب فرقة السلطان؟ ومن هى الفرق الضالة الهالكة؟ هى فى الغالب أحزاب المعارضة. إن حق الاجتهاد مكفول للجميع، فمن الذى أغلق باب الاجتهاد؟ من الذى يملك المفتاح لغلقه أو لفتحه؟

والنموذج التاريخى لذلك هم الموريسكيون الذين صمدوا فى أسبانيا ضد محاولات التنصير أو التهجير. وهم الذين حملوا لواء المعارضة داخل أسبانيا المسيحية، نصارى فى الظاهر، ومسلمون فى الباطن. حملوا مشعل النهضة التى كانت علنية قبل سقوط غرناطة. ورفضوا تحريف الكتاب المقدس وحرفية التفسير[1]. وهو مازال يحدث فى الفكر العربى المعاصر، قراءة للماضى فى الحاضر، وللحاضر فى الماضى، وتحليلا لحاجات العصر وتأصيلها فى الموروث القديم كنوع من حوار الحضارات أو حوار الأديان، جمعا بين هموم العلم وهموم الوطن. وهى موضوعات جديدة لم يتطرق إليها معظم المفكرين العرب المعاصرين. تبرز قضية فى تاريخ الأديان المقارن فى قراءة تقوم على التعددية الفكرية، وتؤكد على الخلاف بين المذهب الواحد وليس فقط بين المذاهب. وتجمع بين هموم القدماء وهموم المحدثين. كما يعرض الكتاب موضوعا رئيسيا هو "أسباب النزول أو تاريخ فوق التاريخ"، وأن الوحى نزل فى المكان والزمان، المكان فى أسباب النزول، والزمان فى الناسخ والمنسوخ. فالأحكام تتغير بتغير المكان والزمان. له تاريخ فى التاريخ.

---

(١) يشار إلى: أبو القاسم الحجرى: ناصر الدين على القوم الكافرين، الدار البيضاء ١٩٨٧ وهو اختصار "رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب".

والمنهج المتبع هو المنهج التحليلى "الميكروسكوبى" لرؤية المتناهى فى الصغر كرد فعل على الأحكام العامة فى المشرق، والتنظيرات المجردة فى المغرب. وتستعمل بعض المفاهيم الغربية الأثيرة عند بعض المفكرين المغاربة مثل "القطيعة المعرفية" مع إن الإسلام يقوم على التواصل. فالمسيحية قراءة روحية لليهودية، والإسلام اختيار حر بين الشرعية والمحبة ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به، وإن صبرتم لهو خير للصابرين﴾. أحيانا يبدو إغراق فى الحداثة، وغلبة الحداثة على الموروث القديم، وبعض التشيع فى العلم، واستئصال موضوع من تربته لغرزه فى تربة أخرى. وتلك صعوبات أمام الباحث والفكر العربى المعاصر وهو يستكشف الطريق بين القديم والجديد، بين تراث الأنا وتراث الآخر، والمقارنة بين ثقافتين دون مراعاة اختلافهما فى المسارين التاريخيين، الأولى فى مرحلة ما قبل الحداثة، والثانية فى مرحلة ما بعد الحداثة.

٤ـ السياسة.

أ- السلطة الثقافية والسلطة السياسية (١٩٩٦). يبدو أن المقولة الثالثة "السياسة" هو مركب الموضوع بين التاريخ كموضوع والتراث كنقيض موضوع. ويتعرض لموضوع شائك فى الفكر العربى المعاصر وتأصيل جذوره فى التراث القديم وهو صلة المثقف بالسلطة بالتعبير المعاصر، أو الكاتب بالسلطان بالتعبير القديم. ويعطى نماذج من الماضى، سياسة الكتاب تجاه السلاطين، وسياسة السلاطين تجاه الكتاب. فقد امتهن الجاحظ مهنة الكتابة للسلطان. ووقف التوحيدى على باب الله وعلى باب السلطان فى آن واحد. وأحاط السلاطين أنفسهم بمجالس الفقهاء والأدباء والحكماء والشعراء والظرفاء. وانتحل الكتاب عهودا ورسائل وأشعارا تبين قدرتهم على الإبداع[1]. كل ذلك من أجل الإجابة على سؤال: كيف تنشأ السلطة العلمية فى المجتمع؟ كان النسق عند القدماء أن الدين والملك توأمان أى الجمع بين السلطتين، الثقافية والسياسة، وكما قال الفارابى: سواء قلت النبى أو

---

(١) من النقل إلى الأبداع، مجـ١ النقل، جـ٢ النص، فصل ٣ الانتحال.

الملك أو الإمام أو الفيلسوف فإننى أعنى نفس الشىء.

ثم طبق هذا النموذج على الفلاسفة باعتبارهم النموذج القديم للمفكرين المعاصرين. فقد صاغ بعضهم مدنا مثالية بعيدا عن نقد النظم السياسية القائمة. فالخيال أفضل من الواقع، فى حين آثر ابن رشد نقد ثقافة السلطان. ودافع عن الفلسفة إيجابا فى "فصل المقال" من أجل التأكيد على حق النظر ووجوبه بالشرع. كما دافع عنها سلبا فى "تهافت التهافت" بعد أن أقصاها الغزالى لصالح السلطان. ونقد علم الأشعرية وهو الأساس النظرى الذى قامت عليه الأموية. وأعاد إقامة الفقه على أسس أخلاقية. وكتب "الكليات" فى الطب فى العلم الخالص، العقل والتجربة، كأساسين للوحى.

ويتم استعراض نفس القضية ابتداء من التراث الغربى، لمعرفة كيفية ظهور سلطة المثقفين فى الغرب، خاصة فى فرنسا وألمانيا للمقارنة مع ظهور سلطة المثقفين فى تاريخ العرب الحديث. ويتردد أسماء القدماء أكثر من أسماء المحدثين مثل السوسى واليوسى والرازى وابن باجه والفارابى وابن سينا وابن رشد ومن قبلهم سقراط.

ومع ذلك لم تظهر رؤية جديدة لعلاقة المثقف بالسلطة أكثر مما هو معروف فى النظريات الثلاث الشهيرة، المثقف ضحية للسلطة أو عميل لها أو تجسير بين السلطة والشعب لتخفيف أخطار السلطة وتحقيق ما يمكن تحقيقه من مصالح الشعب.

الدراسة جديدة تشبه دراسة بعض المفكرين الغربيين المعاصرين مثل دريدا فى علم الكتابة. وليست دراسة ميتافيزيقية نظرية خالصة. تجمع بين القدماء والمحدثين، وتقرأ الحاضر فى الماضى والماضى فى الحاضر، جمعا بين المحلية والعالمية، بين التاريخ الخاص والتاريخ العام.

ب- "مواقف الفكر العربى من المتغيرات الدولية، الديموقراطية والعولمة" (١٩٩٨). وهى أصغر الموضوعات، محاضرة ألقيت فى عمان، وجمعت الردود

والتعقيبات عليها. وتتطرق إلى بعض الموضوعات الجديدة فى الفكر العربى المعاصر مثل التحديث، وريح الشرق. فالتحديث قضية الجميع. والليبرالية نموذج لها. ومع ذلك هناك فرق بين ليبرالية السوق أى حرية سيولة البضائع فى نظم تقوم على الاقتصاد الحر، وليبرالية الفكر والنظم السياسية، حرية الفكر وديموقراطية الحكم. وهناك نموذج التجربة الأسيوية، التحديث من خلال الدولة والمشاركة الشعبية والتخطيط الاقتصادى.

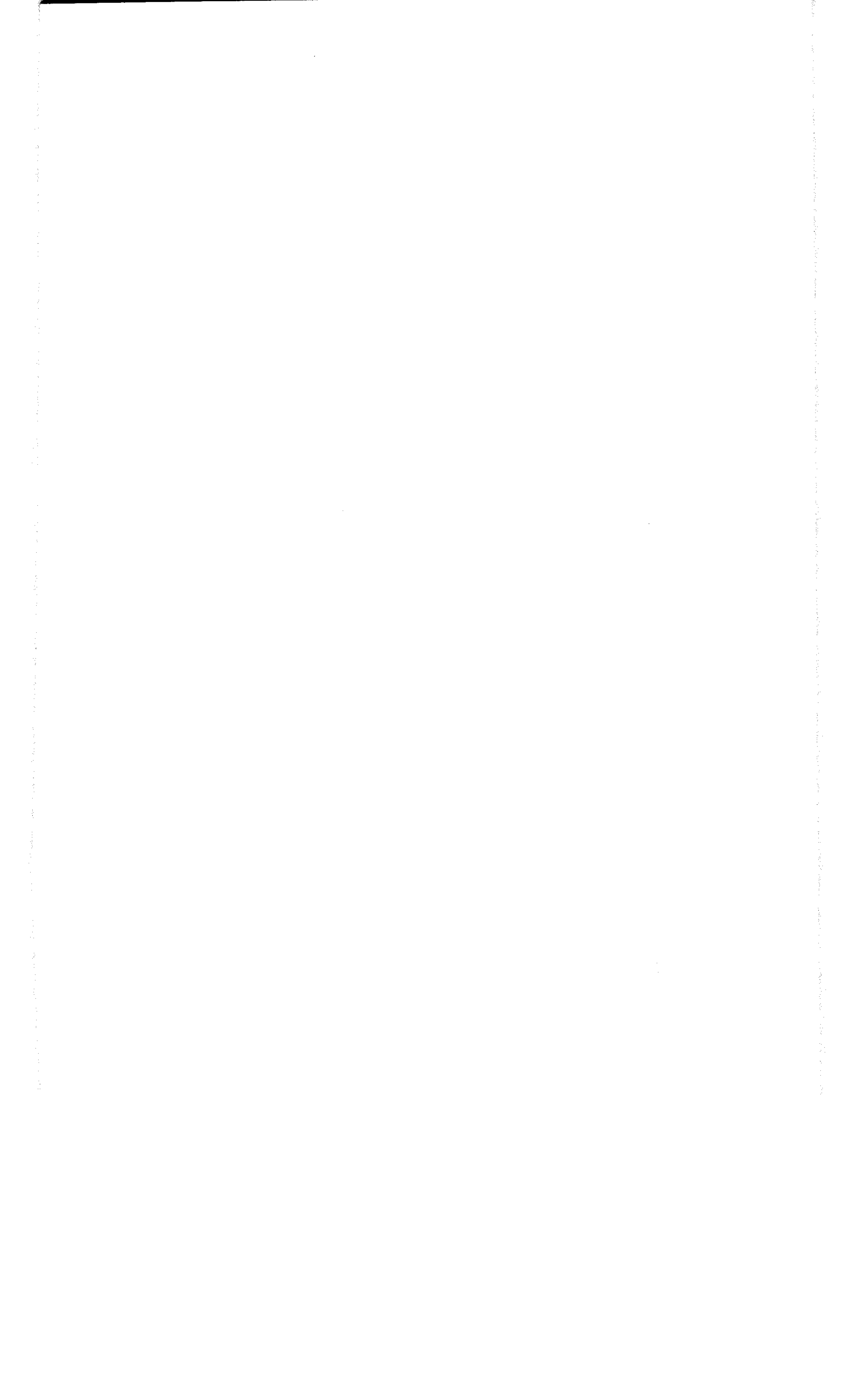
وأخيرا تعرض الدراسة للعولمة ومستقبل الدولة القطرية. فالعولمة تقتضى إسقاط الحدود الجمركية، ونهاية سيادة الدولة الوطنية، وتنشيط القطاع الخاص، وتقوية مؤسسات المجتمع المدنى. والدولة القطرية مازالت متمسكة بسيادتها الوطنية وحماية صناعاتها الوطنية، والرغبة فى المشاركة فى السوق بالإنتاج وليس فقط بالاستهلاك. فهل يستطيع العرب ذلك عن طريق إيجاد سوق عربية مشتركة وتعاون متبادل من أجل خلق سوق إقليمى يجمع الدول العربية والأسيوية فى مواجهة السوق الأوروبية المشتركة والسوق الأمريكية المتمثلة فى الشركات المتعددة الجنسيات؟ وهل العرب استثناء؟

إن صاحب الثلاثية مازال يمثل واحداً من قوى اليسار العربى القومى الاشتراكى. ولم يتغير بتغير الأحداث، وبتحول الثورة العربية مائة وثمانين درجة أو سقوط النظم الاشتراكية فى المعسكر الشرقى. مازال يكتب للمثقفين العرب، لا للمتخصصين ولا للعامة وإن ظهرت بعض المصطلحات المعربة مثل "اللائية" أى العلمانية[1]. ربط بين المغرب والمشرق بالرغم من الدعوة العامة فى المغرب بالتمايز بين جناحى الوطن العربى وسوء استعمال مفهوم "القطيعة المعرفية" عن قصد أو عن غير قصد. تخرج من جامعة القاهرة فى ١٩٦٠. وعاش فى المغرب أستاذا للفلسفة فى جامعة الرباط. ثم عاد إلى المشرق أمينا عاما لمنتدى الفكر العربى فى عمان. وبعد عودته إلى المغرب عاد ثانيا إلى قاهرة المعز سفيرا لجلالة ملك المغرب.

---

(١) مواقف الفكر العربى من المتغيرات الدولية، الديموقراطية والعولمة ص٢٨.

يثرى الثقافة العربية، ويدعم الأسرة الفلسفية، ويشارك فى جمعياتها الفلسفية، جمعا بين السفارة والفلسفة كما جمع الحكماء القدماء بين رياسة الملك ورياسة الحكمة، بين الملك والفيلسوف.



الفصل الثالث

مفكـــرون علميــــون

- تكوين الفكر العربى الحديث (شبلى شميل)
- هل يجوز القياس الحضارى؟ (فرح أنطون)

تكوين الفكر العربى الحديث

جدل الوافد والموروث

شبلى شميل نموذجاً (١٨٥٠ - ١٩١٧)

ولو انت أعملت الروية لا الهوى

لأدركت أن الدين لا صوت بل صدى

الشميل

أولا: مكونات الفكر العربى الحديث.

الفكر العربى الحديث مصب لثلاثة روافد. الأول الوافد الغربى الذى انتقل إلى الثقافة المعاصرة منذ مائتى عام، منذ عصر الترجمة الثانى فى القرن التاسع عشر فى عصر محمد على وحتى المشروع القومى للترجمة[1]. كان عصر الترجمة الأول فى القرن الثانى للهجرة على يد أحد المترجمين النصارى حنين بن إسحق وإسحق بن حنين، ومتى بن يونس ويحيى بن عدى وقسطا بن لوقا وابن زرعة من اليونانية أو السريانية إلى العربية أو من الفارسية إلى العربية عند ابن المقفع ومسكويه بعد حلم المأمون الشهير الذى رأى فيه أرسطو فى المنام محاوراً إياه فى اتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة أرسطو لنصرة الإسلام[2]. كانت الترجمة الأولى لبناء

(*) ندوة شبلى شميل، الجامعة اللبنانية، الفرع الثالث، طرابلس ٢٠٠٠.

(١) مجمد جمال الشيال: البعثات التعليمية فى عصر محمد على. والمشروع القومى للترجمة أحد المشاريع الرائدة للمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، بجمهورية مصر العربية.

(٢) حسن حنفى: من النقل إلى الإبداع، مجـ١ النقل جـ٢ النص، الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة ٢٠٠٠.

الحضارة بعد أن تم الفتح، فى حين أن الترجمة الثانية كانت لبناء الدولة الحديثة بعد أن ضعفت الخلافة وبدأ الدفاع عن الفتح ضد غزوات الأوربيين الجدد. كانت الترجمة الأولى من موضع قوة، فقد كان العرب فاتحين. فى حين تمت الترجمة الثانية من موقع ضعف، فقد كان العرب عشية الاحتلال بداية بالجزائر فى ١٨٣٠. وكان الغرب قد سبقهم فى نهضة حديثة منذ ثلاثة قرون. وكان العرب بعد ابن خلدون قد انهوا الفترة الأولى لحضارتهم الذهبية منذ أربعة قرون.

والثانى الموروث القديم الذى مازال حياً فى قلوب الناس، وأحد مكونات الثقافة الموروثة، ومتداخل مع الأمثال العامية وسير الأبطال والشعر. ويحضر الموروث النقلى مثل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أكثر من حضور الموروث العقلى النقلى، الكلام والفلسفة والأصول والتصوف الفلسفى. فى حين تغيب العلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والمعادن والنبات والحيوان باستثناء ما وصلت إليه علوم السحر والطلسمات والتنجيم عوداً إلى الطب النبوى. وهو أعمق فى التاريخ، أربعة عشر قرناً، وأوسع حضوراً عند العامة من الوافد الغربى، الأحدث فى التاريخ، مائتى عام، وأضيق حضوراً عند الخاصة.

والثالث الواقع العربى الحديث وتحدياته من تخلف وتسلط وجهل وخوف ونفاق وادعاء. فالفكر العربى الحديث تعبير عن الواقع العربى الحديث[1]. ومنبره الصحافة، وليست المؤلفات العلمية المحكمة. وهى موضوعات متناثرة تم تجميعها طبقاً لمنطق التشابه والاختلاف. لا فرق فى جمهوره بين العامة والخاصة، بين هموم

---

(١) وهو ما سميناه الجبهات الثلاث: الأولى الموقف من التراث القديم لإعادة بناء العلوم، علم الكلام فى "من العقيدة إلى الثورة"، وعلوم الحكمة فى "من النقل إلى الإبداع"، وعلم أصول الفقه فى "من النص إلى الواقع"، وعلوم التصوف فى "من الفناء إلى البقاء"، والعلوم النقلية فى "من النقل إلى العقل". والثانية الموقف من التراث الغربى وفيه: مقدمة فى علم الاستغراب، قضايا معاصرة، فى الفكر الغربى المعاصر، وترجماته عن الفلسفة المسيحية فى العصور الوسطى، واسبينوزا ولسنج وسارتر. والثالثة الموقف من الواقع وفيه قضايا معاصرة، فى فكرنا المعاصر، الدين والثورة فى مصر، هموم الفكر والوطن، حوار المشرق والمغرب (مع محمد عابد الجابرى)، حصار الزمن.

العالم وهموم المواطن[1]. ولا يوجد مفكر عربى حديث إلا وقد تكون فى هذه الروافد الثلاثة وألف فيها، مجدداً الموروث القديم، وناقلاً الوافد الغربى، وواصفاً الواقع العربى الحديث[2].

ويصعب تطبيق ذلك التكوين الثلاثى على مؤلفات شبلى شميل نظراً لأن معظم إنتاجه مقالات صحفية. فقد كانت الصحافة منبراً حراً للفكر العربى. كانت صحافة رأى لا صحافة خبر. وكان لكل تيار فكرى بل ولكل جيل صحافته[3].

---

(١) هموم الفكر والوطن جـ٢ الفكر العربى المعاصر، رابعاً: الواقع العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٤٨١-٦٠٩.

(٢) يتضح ذلك عند الطهطاوى. الموروث القديم: نهاية الإيجاز فى سيرة ساكن الحجاز، تاريخ العرب قبل الإسلام ... الخ. والوافد الغربى: تخليص الإبريز فى تلخيص باريز، وقائع تلماك، وسائر ترجماته من التراث الغربى. والواقع العربى: المرشد الأمين فى تربية البنات والبنين، مناهج الألباب المصرية فى مباهج الآداب العصرية، ومقالات الوقائع المصرية. وعند طه حسين الموروث القديم فى إسلامياته ونقده الأدبى مثل: الشيخان، الفتنة الكبرى، وحديث الأربعاء، والشعر الجاهلى. والوافد الغربى: مستقبل الثقافة فى مصر، دستور الاثينيين، قادة الفكر وترجماته عن الأدب اليونانى. والواقع العربى فى أدبه مثل:الأيام ومقالاته فى الكاتب المصرى، والمعذبون فى الأرض. وعند العقاد الموروث القديم فى إسلامياته وعبقرياته، والوافد الغربى فى: عقائد المفكرين، الشيوعية والإنسانية، فلاسفة الحكم فى العصر الحديث، لا شيوعية ولا استعمار، أفيون الشعوب، الحكم المطلق فى القرن العشرين. والواقع العربى: الإسلام فى القرن العشرين، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ما يقال عن الإسلام. وزكى نجيب محمود، الوافد الغربى فى: المنطق الوضعى، خرافة الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، رسل، هيوم، نحو فلسفة علمية. والموروث القديم فى: جابر بن حيان. والواقع المعاصر فى كتبه الخمسة وعشرين تجميعاً لمقلات الأهرام ابتداء من "تجديد الفكر العربى" حتى "حصاد السنين" مروراً بقصة نفس، وقصة عقل. وعثمان أمين الوافد الغربى فى ترجماته ومؤلفاته عن ديكارت وكانط ورواد المثالية الألمانية. والموروث القديم فى الجوانية، والرواقية فى الإسلام، ومحمد عبده ورواد الإصلاح، والواقع العربى فى نحو جامعات أفضل ...الخ.

(٣) التيار الإصلاحى: "العروة الوثقى" للأفغانى ومحمد عبده "الأستاذ" لعبد الله النديم، "أبو نضارة" ليعقوب صنوع، "المنار" لرشيد رضا، "النذير"، "الشهاب"، "الإخوان المسلمين"، "الدعوة"، "الشعب" للإخوان المسلمين، "اليسار الإسلامى" لحسن حنفى، بل ودائرة معارف مثل دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى. التيار العلمى العلمانى: "الشفاء" لشبلى شميل، "الجامعة" لفرح أنطون، "المقتطف" ليعقوب صروف، "المجلة الجديدة" لسلامة موسى، "العصور" لإسماعيل مظهر. والتيار الليبرالى: "الوقائع المصرية" للطهطاوى، "الجريدة" لأحمد لطفى السيد، "السياسة الأسبوعية" لمحمد حسين هيكل، "الرسالة"، "الثقافة"، "الكاتب المصرى" لطه حسين وأحمد حسن الزيات. والأمثلة على ذلك كثيرة.

فقد صدرت له ثلاث مجموعات: الأولى الجزء الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شميل. وهو يبحث فى موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية وتقريرية وانتقادية وفكاهية[1]. والجزء الأول هو "فلسفة النشوء والارتقاء" ترجمة لكتاب "بشنر" ويعلن فى النهاية عن الجزء الثالث. ويضم الثانى أربعا وسبعين مقالة فى موضوعات متنوعة تختلف فيما بينها كماً، وتتفاوت فى القصر والطول[2]. وتتنوع الموضوعات بين العلم خاصة علوم الأحياء والطب والدين والأخلاق الاجتماعية والاجتماع والتعليم والاشتراكية والصحافة والسياسة والوطنيات والشرق. لا تلتزم بالترتيب الزمانى بل الموضوعى. قد لا تبدو جديدة تماماً الآن بعد أن تغير الزمن.

---

(١) إعادة تصنيف المقالات طبقاً لهذه الموضوعات العشرة كالآتى:

أ- العلم: الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية، الفلك، المريخ معمل الحياة، الاجتماع الطبيعى والبشرى، كشكول طبيب، وصف النوبة فى القلب، لحس الأصابع، ظواهر لا تفسر، ماذا أكتب؟ القضاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم، إن من العلم لسحراً، مناجاة الأحلام وقرع الأوهام، آيات العصر الميثولوجية، نفق أوليفرلودج. العالم بعد ٦٠ سنة، رجال الغد.

ب- الدين: الدين والحق، الزلزال غضب الآلهة، فى السماء، صدى النفوس، هل فى الوجود عالم آخر؟ ساعة فى الماضى، الدفن والمدافن، الإصلاح، مخاطبة الأموات، كلمة مرة ولكنها حرة، القرآن والعمران.

جـ- الأخلاق: حوادث وأفكار، المرأة والرجل، الأذكار والإيناث، الخير والشر، شواغل.

د- الاجتماع: الانتحار، شكوى المستأجرين، بئس الإخلاص، الحاجيات والكماليات، المريض، حق لا طلب.

هـ- التعليم: التعليم العملى، ضحايا الجهل، حلم هو الحقيقة، علموهم لا تقسروهم، أ ب ت ث.

و- الاشتراكية: الاشتراكيون، الحزب الاشتراكى.

ز- السياسة: سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الفوضوية، القتل الاجتماعى، لطمة على خد العالم، كما تكونوا يولى عليكم، الأمم والحروب، أحناء وأنحاء، نظرة هامة فى مسألة عامة، إلى جريدة الوطن فى بيروت.

ح- الصحافة: الجرائد فى الشرق، أم الجرائد، حرية الطباعة.

ط- القضاء: إصلاح القضاء، القضاء على القضاء، حكم كاذب، من أين ابتدئ، روزفلت والقضاء.

ى- الشرق: انحطاط الشرق، كتابنا.

(٢) أطولها تاريخ الاجتماع البشرى (٢٣ص) وأقصرها لا يتجاوز صفحة واحدة مثل: بيان ما أطوعه وما أطعمه، الزلزال غضب الآلهة، ضحايا الجهل، وصف النوبة فى الربو، إن من العلم سحراً، نفق أوليفرلودج، إصلاح القضاء، روزفلت والقضاء، الحاجيات والكماليات، وكل منها صفحة واحدة أو أقل.

وتضم المجموعة الثانية "كتابات سياسية وإصلاحية" خمساً وتسعين مقالا موزعة أيضا على عشرة موضوعات متميزة عن المجموعتين السابقتين. إذ تختفى تقريبا الموضوعات العلمية والدينية والفلسفية والأدبية، وتحضر الموضوعات السياسية خاصة اللامركزية العثمانية، ووضع لبنان وسوريا ومصر والشرق والغرب، والحرية والاستبداد، والفوضوية، والسياسة والحرب، والإصلاح، والصهيونية[1]. وبعض

(١) ويمكن توزيع المقالات على الموضوعات العشرة الآتية:

أ- الدولة العثمانية: شكوى وآمال، ملحق حول شكوى وآمال، مسألة الأرض، تركيا الفتاة وتركيا العجوز، عبد الحميد فى نظر الطب، جمعية الشورى العثمانية، عضوية الشميل فيها، جمعية الإخاء العربى العثمانى، ترشيح الشميل لمجلس الأعيان، رسالة العرب والأتراك، أفضل الوسائل لأنها من السلطنة، دعوة إلى التمزيق، برقية الشميل إلى طلعت بك، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفاق؟، تحيتى وأمنيتى، الصفح أولى، من أمير إلى سلطان، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والى بيروت، بعد الصلح اللامركزية، حزب اللامركزية العثمانى، اللامركزية كما يراها الشميل، موقف الأمة العثمانية اليوم، بيان حزب اللامركزية، الإدارة العثمانية، برنامج حزب اللامركزية، رخصة تأليف اللامركزية، مساوئ السيطرة التركية ومسئولية أوربا، بيان جمال باشا عن شهداء ١٩١٥، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هى قصة بالوعد يا كمون؟ أين المبعوثان؟.

ب- لبنان: أهكذا يكون الجند يا أهل لبنان؟ الخلاف بين اللبنانيين وقنصلهم فى الأرجنتين، كتابات لبنانية، المطالب اللبنانية والجرائد التركية، اللبنانيون محط آمالهم، لبنان ومتصرفوه، إلى جريدة الوطن فى بيروت، كتاب مفتوح إلى والى بيروت، الحاجة فى الإصلاح إلى الرجال، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، ماذا فى بيروت؟ رحلة مباركة فى سبيل لبنان، جمعية الاتحاد اللبنانى.

جـ- سوريا: صدى المستشفى السورى، فيلسوف سورى وآراؤه السياسية، سوريا ومستقبلها، أصخور أم صدور؟ خطبة زائر، إغاثة السوريين، سوريا اللذيذة الجائعة.

د- مصر: المؤتمر الطبى المصرى، القناة بعد ٦٠ سنة (قناة السويس)، إطالة امتياز القناة، لويس الرابع عشر ومحمد على باشا.

هـ- الصهيونية: رأى الشميل عن الصهيونية، عمروا واستعمروا فالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها.

و- الحرية: كتاب فوضوى، طبائع الاستبداد، الفييرى والشميل والكواكبى، سيادة الأمم ومستقبل الملوك.

ز- الاجتماع والسياسة: الترامواى رسول عزرائيل، الإصلاح الإصلاح، ما هو الإصلاح المطلوب؟ موقظات (الإعلان)، حلم هو أم حقيقة؟ (العلم) المدرسة الكلية وبروجرامها.

ح- السياسة: النفولة فى السياسة، السياسة، أحرب أم سلام؟ خواطرى فى الحرب.

ط- الشرق: انحطاط الشرق الأدبى والعقلى، نحن وهم، نظرة فى أحوالنا، دماغنا وهل ينظف؟ نحن وحكومتنا، اقلعوا الأشواك من بينكم.

ى- الغرب (أمريكا): رئيس جمهورية أمريكا والقضاء، رسالة إلى جمعية الاتحاد السورى فى نيويورك، التجنيس الأمريكى وحقوق الإنسان، المستر روزفلت قاتل الوحشين، قصة رسالة الشميل إلى روزفلت.

الموضوعات متكررة مثل شكوى وآمال، انحطاط الشرق الأدبى والعقلى، كتاب فوضوى.

وتضـم المجموعـة الثالثـة تسـعة وسـتين مقـالاً. وتتنـوع موضـوعات "حوادث وخواطر"، مذكرات الشميل أيضا، فى موضوعات عشرة تشبه إلى حد كبير موضوعات المجموعة الثانية[1]. بـل بها بعض المقـالات المكررة المنشورة

---

(١) هذه الموضوعات العشرة هى:

أ- نظرية التطور: القرود ليسوا من طائفتنا، الأستاذ هيكل وتهمة التزوير، رسالة شميل إلى أرنست هيكل، الطب، لزوم استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب، مذهب دارون ووجود الله.

ب- الفلسفة: الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، الانتخاب الطبيعى وفلسفة الألمان فى الحرب، الصامت المتكلم، الرجحان.

جـ- الدين: صدى النفوس ورجع الصدى، الله تعالى وإسماعيل صبرى وشميل، الله بين أمين الريحانى وجبران، الله والعلم (أحمد شوقى)، سوانح وتذكارات عن شميل، الحق أن يقال، وإنما الأرض له سكن، شبلى شميل وأسلوب المصارع.

د- الأخلاق الاجتماعية: حوادث وأفكار، الجنايات والاجتماع، العمال فى القديم، فكرة الخير والشر، إلى صاحب مبحث اجتماعى، رد على رد، الاشتراكية الصحيحة المريضة، مسألة قضائية، المخالفة والجنحة والجناحية. تباين المدارس فى التربية (رجال الغد)، نشر التعليم وإطلاق حرية الفكر والقول.

هـ- المرأة: فتاة الشرق، شميل وقضية المرأة فى الشرق، على من الذنب؟ المرأة والتعليم والحجاب، امرأة المستقبل، نشوء جامعة الزواج فى العائلة، بين الشميل والآنسة مى، رعب مى وطمأنة لها، إلى الساحرة إيزيس، وفاق (بالفرنسية)، إيزيس كوبيا، إلى الشميل من الآنسة مى (ايزيس)، الشميل الشاعر (مى) حول كتاب الصحائف لمى، الصداقة والحوار بين الشميل ومى.

و- الشعر والأدب واللغة: نحن الذين نقرأ اللغة العربية، تكلموا لغتكم، نفوس الشعراء، التحول فى الشعر، مقدمة فيجنيا فى أوليد، مثال فى فيجنيا، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، المأساة الكبرى، رواية تشخيصية، مداعبة بقالب روائى، دفنس وخلوى، هذه آخرة من يقرأ الشميل.

ز- الصحافة: حرية الطباعة وقانون المطبوعات، فوضى المطبوعات، الصحافة، جرنالوفونيا وجرنالوفاجيا، مستقبلها لها، سابقة العرب فى استعمال الجرائد، الصين أم الجرائد، تقريظ للشفاء (خليل اليازجى) ذكريات الشميل من مجلة الشفاء.

ح- الوطن والحرب: الحنين إلى الوطن الأول، هذه الحرب الجنونية، أسأمتنى حتى أسقمتنى، خاتمة الحرب، فون برنهاردى ورأس ألمانيا المنتفخ.

ط- الأقران: رحلات لقاء مع برلين زملاء عثمانيين، الرحلة الثالثة إلى أوربا، الرحلة الثانية إلى أوربا، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩. ترجمة تاريخ الجبرتى إلى الفرنسية، الشميل وأديب اسحق، الاحتفال بمترجم الإلياذة، شئ من الشيخ نصيف اليازجى، شئ من الشيخ إبراهيم اليازجى، جمال الدين الأفغانى فى نظر الشميل، الشميل فى خاطرات الأفغانى، فى حلبة الفكر والشعور (العقاد)، الشميل يرثى جرجى زيدان، الشميل ينعى ميخائيل مشاقة، رسالة من الشميل إلى أمين الريحانى، فى حلبة الفكر والشعور (العقاد)، مصطفى رياض باشا، المعارف ودولتلو رياض باشا. وإخوته:=

مرتين[1]. وكثير منها صورة الشميل عند أقرانه من الأدباء والمفكرين والشعراء، وصورتهم لديه. ويفرد مقالات خاصة للمرأة ونموذجها الآنسة مى. ويفسح مجالاً للحوار مع الأقران وصورته عندهم، ورحلاته، وعلاقاته بالحكام الوطنيين مثل رياض باشا، وتحيته للأدباء ورثاءاته لهم. وهناك بعض المقالات ليست من وضعه بل ردود عليه بأسماء مستعارة[2].

ونظرا لعدم وجود وحدة للعمل فإنه يصعب تطبيق تحليل المضمون. ومع ذلك يمكن ذلك على ثلاث وحدات:

أ- المقال مقال لمعرفة جدل الوافد والموروث فيه، بالرغم من قصره، وتناول أكثر من مقال لموضوع واحد.

ب- العمل على اعتبار أن المجموعات الثلاثة تمثل أعمالاً تم تجميعها بواسطة المؤلف نفسه بناء على وحدة داخلية لكل عمل. الأول "موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية تقريرية وانتقادية فكاهية". والثانى "حوادث وخواطر"، والثالث "كتابات سياسية وإصلاحية".

جـ- الإنتاج الفكرى كله باعتباره وحدة واحدة لمعرفة جدل الوافد والموروث فى التكوين الفكرى للشميل.

ويمكن تطبيق تحليل المضمون فى الوحدات الثلاث والانتهاء إلى نفس النتيجة أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث وهو النوع الثانى فى التأليف طبقا

=آثار ملحم شميل، قصيدة الدهرية (ملحم شميل)، ملحم إبراهيم شميل، أمين إبراهيم شميل.
صورته عند أقرانه: الشميل في ذاكرة نعوم أديب، مجلس الشميل (سليم سركيس)، الشميل فى رباعيات فرحات، خاتمة عامة (سركيس).

ى- نحن والغرب: تباً لدهر رجاله صبيان كبار، مساء السبت فى شوارع بورتلاند أوريجون، بين الشميل والكاتب الأمريكى.

(١) وذلك مثل: حوادث وأفكار، فكرة الخير والشر، استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب.

(٢) وذلك مثل كلما خمدت زادها سعيراً لمحمد صادق الجيزاوى، جـ١/٧٩-٨٤. المرأة والرجل وهل يتساويان، رد جـ١/١٠٥/١١٧.

لمراحل التحول "من النقل إلى الإبداع" فى الفكر العربى الحديث فى علاقته مع الغرب الحديث[1].

وإذا كان التأليف يتم طبقاً لجدل الوافد والموروث فى ستة أنواع أدبية فإن المقالات التسع وستين التى تكون الجزء الأول من مجموعات الشميل الثلاث يمكن توزيعها كالآتى[2]:

أ- تمثل الوافد. ويبدو فى موضوعات مساواة المرأة بالرجل والعلم والحروب والفوضوية والأحلام ومخاطبة الأموات والعمران والأساطير وهى الموضوعات الجديدة التى أتى بها الغرب.

---

(١) هى مراحل ست طبقاً لمراحل التحول من النقل إلى الإبداع فى علوم الحكمة القديمة: أ- تمثل الوافد. ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث. د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. هـ- تنظير الموروث. و- الإبداع الخالص. انظر: من النقل إلى الإبداع مجـ٢، التحول جـ٢، التأليف، جـ٣ التراكم.

(٢) أ- تمثل الوافد (١٠): المرأة والرجل هل يتساويان؟ القتل الاجتماعى، كتاب فوضوى، إن من العلم لسحراً، ظواهر لا تفسر، مناجاة الأحلام وقرع الأوهام، مخاطبة الأموات، نفق أوليفرلودج، ساعة فى الماضى، أيات العصور الميثولوجية، العالم بعد ٦٠ سنة (أو امتياز قناة السويس وحقوق مصر).

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٩): حوادث وأفكار، الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية وتأثيرها فى الإنسان، الاجتماع البشرى أو العمران، تاريخ الاجتماع الطبيعى، القضاء على القضاء، الاشتراكية، نظرة هامة على مسألة عامة، المريخ أو معمل الحياة.

جـ- تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٨): كشكول طبيب، إحناء وأنحاء، انحطاط الشرق الأدبى والعلمى، شواغل، الأمم والحروب، أ ب ت ث، التعليم العلمى، هل فى الوجود عالم آخر؟

د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد (٨): القرآن والعمران، حول مقالتى، الاذكار والايناث، رجال الغد، ماذا أكتب؟ أرق ليلة، صدى النفوس ورجع الصدى، علموهم ولا تقسروهم.

هـ- تنظير الموروث (١٨): ماذا أقرأ وماذا أرى؟ رأى وقال، الرجل والمرأة وهل يتساويان؟ القضاء على القضاء، فكرة الخير والشر، المريض، الانتحار، حلم هو الحقيقة، الزلزال غضب الآلهة، القضاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم، ضحايا الجهل أو الإنسانية المظلومة، أم الجرائد، الجرائد فى الشرق، إلى جريدة الوطن فى بيروت، من أين ابتدئ؟ الحاجيات والكماليات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات، الدفن والمدافن وعلامات الموت.

و- الإبداع الخالص (١٤): بمعزل عن الناس أو حلم فى اليقظة أو يقظة فى الحلم، الاشتراكيون، الاشتراكية، الحزب الاشتراكى على المبادئ الطبيعية، وكما تكونوا يولى عليكم (تركيا الفتاة وتركيا العجوز)، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، لحس الأصابع، كتابنا، حكم كاذب، إصلاح القضاء، بئس الخلاص، الدين والحق، شكوى المستأجرين ومبدأ العرض والطلب، حق لا صلف وواجب لا رحمة.

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. ويضم أيضا موضوعات علمية مثل أصل الحياة، والأدوار الجليدية، والمريخ، وموضوعات اجتماعية مثل الاجتماع البشرى أو العمران، والاجتماع الطبيعي، والقضاء، والاشتراكية.

جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ويضم أيضاً موضوعات علمية مثل الطب، وتعليمية مثل أهمية التعليم العلمي، ودينية مثل الوجود وما وراء المحسوس، وسياسية مثل الحروب، وحضارية مثل انحطاط الشرق.

د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. وتظهر الموضوعات الموروثة مثل القرآن والعمران، والدين كصدى للمجتمع، والعلم الحر، والرجل والمرأة قبل بعض موضوعات الوافد.

هـ- تنظير الموروث. وهو أكثر الأنواع الأدبية حضوراً على عكس ما هو شائع فى غلبة الوافد عليه. وهى موضوعات مساواة المرأة بالرجل وقضايا القضاء والخير والشر والانتحار والطب الشعبى والدين الشعبى والموت والجهل وحرية الصحافة.

و- الإبداع الخالص. وهو ثانى الأنواع حضوراً بعد تنظير الموروث. ومعظمه فى النقد الاجتماعى السياسى فى الاشتراكية والاشتراكيين والحزب الاشتراكى مما يدل على أن الاشتراكية ليست وافدة بل نتاجاً طبيعياً للمجتمع، ونقد النظم السياسية التى تعبر عن الوضع الاجتماعي المتأخر وبعض المسائل الاجتماعية مثل ارتفاع إيجار المساكن وفساد القضاء ولحس الأصابع كأحد أسباب الأمراض. وتبرز بعض المسائل الوطنية مثل امتياز قناة السويس.

وفى المجموعة الثانية "كتابات سياسية وإصلاحية" يأتى الإبداع الخالص فى المقدمة مما يدل على التنظير المباشر للواقع، ثم تنظير الموروث مما يدل على الطابع المحلى للفكر، اللامركزية العثمانية وتطبيقها فى لبنان وسوريا ثم يأتى تمثل الوافد بعد ذلك فى موضوع سنة الحياة ومبدأ العمران البشرى، وسيادة الأمم

واستلهام مبادئ الثورة الفرنسية[1]. والبعض منها مكرر من المجموعة الأولى[2].

---

(١) أ- تمثل الوافد (٩): شكوى وآمال، كتاب فوضوى ١٨٩٨، التجنيس الأمريكي وحقوق الإنسان، ما هى قصة رسالة شميل إلى روزفلت؟، اللامركزية كيف يراها الشميل؟ اقلعوا الأشواك من بينكم.

ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٥): انحطاط الشرق الأدبى والعلمي، الفييرى وشميل والكواكبى، المؤتمر الطبى المصرى، أحرب أم سلام؟ موقظات فيلسوف سورى وآراؤه السياسية لويس الرابع عشر ملك فرنسا ومحمد على فاتح مصر.

جـ- تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٢): عبد الحميد فى نظر الطب، المستر روزفلت قاتل الوحشين.

د- تنظير الموروث قبل الوافد (١): لبنان مثل المملكة كلها.

هـ- تنظير الموروث (٢٧): مسألة الأرمنى، الحق يعلو، العفو من شيم الكرام، إلى نقولا أرقش، حلم هو الحقيقة، جمعية الشورى العثمانية، رسالة إلى جمعية الاتحاد السورى فى نيويورك، خطة زائر، الخلاف القائم بين اللبنانيين فى الأرجنتين وقنصلهم على أوراق الجنسية، سوء التفاهم، التساهل، نظرة فى أحوالنا، أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة، بيان لابد منه (قصة تأليف حزب اللامركزية)، أصح الصحيح وانقطع الرجاء؟ الحاجة فى الإصلاح إلى الرجال، من قبضاى القلم إلى قبضايات السيف، ماذا فى بيروت على ذكر الحادث الأخير فيها؟ أصخور أم صدور؟ نمر يبكى والشميل يزمجر، برقية الشميل الاحتجاجية، بيان جمال باشا، إلى جريدة الوطن فى بيروت، الإصلاح، الإصلاح، الإصلاح. ملحق استطرادى حول رسالة شكوى وآمال ١٨٩٦، من أمير إلى سلطان ١٨٦٦، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والى بيروت.

و- الإبداع الخالص (٥١): الترامـوى رسـول عزرائيل، تركيا الفتاة وتركيا العجوز (كما تكونوا يولى عليكم)، احتلال أم تضليل؟ استدراك، وهل يرجى فوز؟ طبائع الاستبداد، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفاق؟ أهكذا يكون الجندى يا أهل لبنان؟ النفولة فى السياسة، وهذا الوحل ومن ذاك المطر، السياسة، ما هو الإصلاح المطلوب؟ رئيس جمهورية أمريكا والقضاء، تحيتى وأمنيتى، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الصفح أولى، المدرسة الكلية وبروجرامها، عضوية الشميل فى جمعية الشورى العثمانية، جمعية الإخاء العربى العثمانى، النظام والرجال، رسالة العرب والأتراك، دماغنا هل ينظف؟ بعد الصلح (اللامركزية هى الحل)، نحن وحكومتنا، موقف الأمة العثمانية اليوم – خطاب فى لجنة حزب اللامركزية، بيان حزب اللامركزية الإدارية العثمانى، برنامج حزب اللامركزية الإدارية العثمانى، أين المبعوثان؟ صدى المستشفى السورى، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هى قصة عالوعد يا كمون، المطالب اللبنانية والجرائد التركية، اللبنانيون ومحط آمالهم، لبنان ومتصرفوه، لبنان لبنان لبنان، لبنان سويسرا الشرق (لبنان الجميل لبنان المشوه ومطالب اللبنانيين النافعة)، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، دعوة إلى التمزيق، رحلة مباركة فى سبيل لبنان، سوريا ومستقبلها، دعنا فى جهلنا يا حضرة العالم ودع علمك لبلادك (العالم بعد ٦٠ سنة أو امتياز قناة السويس وحقوق مصر)، إطالة امتياز القناة، جمعية الاتحاد اللبنانى، إعانة السوريين (سوريا المعذبة الجائعة)، موقف الشميل من الحركة الصهيونية ونشاطها الاستيطانى (رأى شميل فى الصهيونية)، عمروا واستعمروا فالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها، خواطرى فى الحرب.

(٢) مثل: انحطاط الشرق الأدبى والعلمي، تركيا الفتاة وتركيا العجوز (وكما تكونوا يولى عليكم).

وفى المجموعة الثالثة حوادث وخواطر" مذكرات الدكتور شبلى شميل" يتقدم تنظير الموروث ثم الإبداع الخالص مما يدل على أن الموروث له الأولوية فى الحضور قبل الوافد. ثم يتعادل تنظير الموروث قبل تمثل الوافد وتمثل الوافد قبل تنظير الموروث مما يدل أيضاً على المزاحمة بين المصدرين فى الأولوية. والتعادل بين الاثنين دون صراع الأولوية هو الأقل[1] وفى ترجمة قصيدة غربية نظماً يتعادل فيها الوافد والموروث. وخمسا المذكرات ليست من تأليف الشميل بل من حديث رفاقه عنه[2]. وطرح مسألة قضائية تعريف المخالفة والجنحة والجناية ورد عليه فى

(١) أ- تمثل الوافد (٦): الاشتراكية الصحيحة، أزمة الحرب الكبرى ومأساتها، خاتمة الحرب، فون برنهاردى، رسالة الشميل إلى هيكل (بالفرنسية)، الانتخاب الطبيعى. ب- تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (١٠): حوادث وخواطر، حوادث وأفكار، الرحلة الثالثة إلى أوربا، الرحلة الثانية إلى أوربا، نحن الذين نقرأ اللغة العربية، الجسم الاجتماعى، مداعبة، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، المأساة الكبرى. جـ- تمثل الوافد مع تنظير الموروث (٣): مثال فيجينيا فى أوليد، تباين المدارس فى التربية، الصين أم الجرائد. د- تنظير الموروث قبل تمثل الوافد (٧): شميل يتذكر، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩ وخسائر مصر بسبب الحوادث العرابية ١٨٨٢، جمال الدين الأفغانى، المرأة والتعليم والحجاب، صدى النفوس ورجع الصدى، نشوء جامعة الزواج والعائلة، مجلس الشميل. هـ- تنظير الموروث (٢٩): تباً لدهر رجاله صبيان كبار، تاريخ الجبرتى وترجمة الفرنسوية، الشميل وأديب اسحق، إسماعيل ورياض، شميل ومصطفى ورياض، المعارف ووزارة دولتلو رياض باشا، الاحتفال بمترجم الإلياذة، الشيخ ناصيف اليازجى، الشيخ إبراهيم اليازجى، فتاة الشرق، آثار ملحم شميل، قصيدة الدهرية، نفوس الشعراء، التحول فى الشعر، كشكول طبيب، رعب مى وطمأنتى لها، إلى الساحرة إيزيس، مروضتى، الشاعر، فكرة الخير والشر، الحق أولى أن يقال، الرجحان، الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، حول كتاب الصحائف لمى، فى رثاء جرجى زيدان، رسالتان إلى الريحانى، نص ميخائيل مشاقة، ذكريات عن مجلة الشفاء، ملحم إبراهيم شميل. و- الإبداع الخالص (١١): جرنالوفوبيا وجرنالوفاجيا، على من الذنب؟ لزوم استعمال اليدين على حد سوى، الجنايات والاجتماع، العمال فى القديم، مجاراة الارتقاء، وإنما الأرض له سكن، إلى صاحب مبحث اجتماعى، المريض، الحنين إلى الوطن الأول، فوضى المطبوعات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات.

(٢) ومجموعها حوالى (٤١) مثل: شميل فى خاطرات الأفغانى، الشميل وقضية المرأة فى الشرق، خليل اليازجى والشميل، الشميل فى بورسعيد، الشميل فى ديوان طانيوس عبده، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، الله بين أمين الريحانى وجبران، بين الشميل ومى، Reconciliation ، من مى إلى لوسيرف، سوانح وتذكرات، تكلموا لفتكم، الصامت المتكلم، الله والعلم، من جبران إلى مى، مساء السبت، المأساة الكبرى، فون برنهاردى، وهذه آخرة من يقرظ الشميل، الشميل فى ذاكرة نعوم أديب، القرود ليسوا من طائفتنا، بين الشميل والكاتب الأمريكى، دفنيس وخلوى، الأستاذ هيكل=

"المقتطف" محمد توفيق وأمين شميل وجبرائيل كحيل. فللشميل السؤال وللثلاثة الجواب. والبعض من كتاباته بالفرنسية مثل رسائله إلى مى زيادة وهيكل.

ثانيا: الموروث الشعرى والدينى.

من حيث المبدأ لما كان شبلى شميل رائد التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث فإن تمثل الوافد يغلب تنظير الموروث بطبيعة الحال. فالغرب نموذج ومصدر للعلم، وأساس التقدم وأمل المستقبل. فى حين أن الموروث ولى وانقضى، وعفى عليه الزمن. وهو نوعان: الموروث الدينى والموروث الشعرى.

والواقع أن ذلك غير صحيح نظراً لغلبة الموروث على الوافد. ففى الجزء الأول من مجموعة كتابات شبلى شميل يغلب الموروث الشعرى والأدبى على الموروث الدينى، ويستشهد بالشعر العربى أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية. وتغيب الأحاديث النبوية تماما إلا من حديث واحد[1].

فمن الفلاسفة العرب يتقدم بطبيعة الحال ابن خلدون نموذج عالم الاجتماع القديم الحديث، بدأ العلم الاجتماعى من التاريخ كما بدأه أبقراط من الطب، ثم محمد بن زكريا الرازى العالم الطبيب، القديم الحديث، وقراءتهما من منظور الفلسفة المادية، ثم ابن سينا والغزالى أنصار الفلسفة الإشراقية. ومن المتكلمين يذكر الشهرستانى فى كتاب "الملل والنحل". ومن المؤرخين أبو الفدا، ومن المصلحين الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا. ومن رواد النهضة أحمد فارس الشدياق وسركيس ونقولا رزق، وجرجس، وإلياس فياض وسليم وعلى يوسف. ومن

=وتهمة التزوير، رسالة الشميل إلى هيكل، رد على رد، مذهب دارون ووجود الله، الصداقة والحوار بين الشميل ومى، الشميل وأسلوب المصارع فى حلبة الفكر والشعور، جريدة البصير، سابقة العرب فى استعمال الجرائد، الشميل فى رباعيات فرحات، فاتحة عامى، ندوة سبلند يدبار فى القاهرة، امرأة المستقبل، قانون المطبوعات، أمين إبراهيم الشميل.

(١) الجزء الثانى من مجموعة الدكتور شبلى شميل سيشار إليه باعتباره جـ١، وحوادث وخواطر جـ٢، وكتابات سياسية وإصلاحية جـ٣. ويوجد فى الجزء الأول ٧٨ شاهداً شعرياً، ٢٣ آية قرآنية. وذكر لفظ القرآن اثنا عشرة مرة.

الأنبياء يذكر موسى وعيسى ومحمد. ومن الصحابة أبو بكر وعمر، ومن الملوك والزعماء المنصور ومحمد على الكبير والمهدى بطل السودان[١]. ومن الأدباء يأتى أبو العلاء المعرى فى المقدمة، ويعطيه لقب ملتون الشرق الذى جمع بين الشعر والحكمة، بين الأدب والفلسفة، بين الجمال والفكر، ويذكر له رسالة الغفران، ثم حافظ إبراهيم شاعر النيل والناس والمجتمع، ثم أبو تمام من القدماء ثم المتنبى والبحترى والحريرى وأحمد شوقى من شعراء البلاط.

وبالرغم من انحطاط الشرق إلا أن الشميل يذكر أنوشروان وبهرام بن بهرام وكسرى من ساسة الفرس، والبوذيين من الهند، وكيلوباترا وفرعون من مصر، ومتوشالح من التوراة، وهانيبال من أفريقيا، وزنوبيا من تاريخ العرب القديم[٢].

وفى المجموعة الثانية يغلب الموروث على الوافد على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد على الموروث[٣]. يغلب الموروث الشعرى والسياسى على الموروث الدينى والفلسفى[٤]. ولم يظهر القرآن على الإطلاق. والقرآن الحر مرة واحدة[٥].

---

(١) ابن خلدون (٦)، الرازى (٥)، ابن سينا، الغزالى، المنصور، موسى، محمد (٣)، أبو بكر، الشهرستانى، عيسى، سركيس، نيقولا رزق (٢)، ابن سينا، أبو الفدا، الأفغانى، ابن صعصعة، على بن جهم، الخازن، محمد عبده، رشيد رضا، طليسان بن حرب، الشدودى، إلياس فياض، ابن داود، أحمد فارس الشدياق، على يوسف، سليم، جرجس، محمد على الكبير (١)، الأدباء: أبو العلاء المعرى (٤)، حافظ إبراهيم (٣)، أبو تمام (٢)، البحترى، أحمد شوقى، الحريرى، المتنبى (١).

(٢) هانيبال، كسرى (٢)، أنو شروان، بهرام بن بهرام، البوذيون، كليوباترا، زنوبيا، متوشالح، وفرعون.

(٣) تبلغ عدد الإحالات إلى الموروث (٤١) إحالة بالإضافة إلى خمسين علم من المحكوم عليهم بالإعدام عام ١٩١٥، نصفهم سياسيون والنصف الآخر مفكرون وأدباء على النحو الآتى: السلطان عبد الحميد (٩)، مصطفى فاضل باشا (٨)، إبراهيم سليم النجار، سركيس، رشيد رضا (٤)، السلطان عبد العزيز، إبراهيم باشا، محمد على، فارس نمر (٣)، أحمد فتحى زغلول، أمين رسلان، محمد عبده، محمد (الرسول) (٢)، بورصلى، الشهرستانى، عمر بن الخطاب، اسكندر شاهين، عبد الله جودت، الكواكبى، يوسف الخازن، آبات باشا، تيمورلنك، نقولا أرقش، رفيق العظمة، حافظ إبراهيم، إسماعيل باشا، شوكت باشا، مى زيادة، كامل باشا، طلعت بك، جمال باشا، عبد الكريم الجليل، يوسف كامل، سعد الله باشا، عباس باشا، المتنبى.

(٤) وهو حديث "الدين النصيحة لله ورسوله ولكافة المسلمين وعامتهم" جـ٢/٣٣. والقرآن الحر مثل: إذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنا نحن مستهزئون. جـ٢/٢٢٣.

(٥) جـ٢/٤٧.

واستشهد الشميل بحديث مرة واحدة فى النصيحة لله ورسوله وللأمة. ومن الشرق لم تظهر إلا كليوباترا مرة واحدة.

وتظهر البيئة المحلية العربية من خلال بعض أسماء الأعلام مثل أبات باشا الذى رد على ملاحظات الشميل على المؤتمر الطبى المصرى وعدم وجود مصريين بين أعضائه. وقد رشحه نقولا أرقش ليكون عضواً فى مجلس الأعيان[١]. ويستشهد بتشبيه رشيد رضا من المعلقين الآمال على الدستور بمن رأى قوما يتغنون بأمر عمر وتغنى مثلهم. وكان محمد عبده يريد مكنسة للتعليم الأزهرى حتى يقضى عليه لصالح التعليم الجديد.

ويقارن محمد على بلويس الرابع عشر والإسكندر الأكبر. ويغلب السياسيون مثل السلطان عبد الحميد بل والأنبياء مثل موسى وعيسى ومحمد والقواد مثل تيمورلنك من أجل تطبيق نظريات الطب الفزيولوجى والنفسى عليهم[٢]. فقد استطاع السلطان عبد الحميد الحكم مدة طويلة لذكائه ودهائه السياسى. ومع ذلك كان يسير وراء هواجسه. كانت أسباب إطالة مدة حكمه أسباباً سلبية مثل التآمر وهى أسباب مرتبطة ببنائه النفسى والفزيولوجى. وقد حارب عبد الحميد حركة التنظيمات وتأليف الجمعيات مثل الجمعية الإصلاحية التركية العربية بزعامة الأمير أمين رسلان وجمعية الشورى العثمانية التى تأسست عام ١٨٩٧ وكان من أعضائها محمد رفيق العظم ورشيد رضا وأطلق عليها اسم الجمعية الفاسدة. وكان من أهدافها جعل اللغة العربية اللغة المشتركة للدولة العثمانية وليس التركية. وقد أيد سليم البستانى هذا الاتجاه. وكان أمين رسلان قنصل لبنان فى الأرجنتين. عهد إليه الشميل بتسوية الخلاف حول أوراق الجنسية للبنانيين فى المهجر. ووصف سليم سركيس بأنه مروض الوحوش، وحوش المال مثل روزفلت. وكان فارس نمر أيضا من دعاة الإصلاح فى سوريا والشرق[٣].

---

(١) جـ٢/٩١/١١٢-١١٣.

(٢) جـ٢/٨٥-٩٠/٩٦-٩٧/١٢٧/١٢٩/١٤٧-١٤٨/١٦٩/١٨٩/٢٠١.

(٣) جـ٢/١٥٩/١٦٥/١٨٨/٢٠٢/٢٠٩-٢١٠.

وقد أرسل له فتحى باشا خطاباً حول أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة. وهى ثلاث: الرجال بالعلم، والتربية والمال بالموارد، والوقت وعدم إضاعته. وعند فارس نمر هى السلطنة إلى الحكومة والأمة. ووسائل إصلاحها مادية وأدبية، والمال والعلم بالإضافة إلى تربية الحاكم والمحكوم[1]. وكان صديقه إبراهيم سليم النجار يوهمه بالثقة فى الحكومة.

وتكثر أسماء أمراء الأتراك وولاتهم مثل إسماعيل باشا الذين أرسل إليهم الشميل طلب تأسس حزب اللامركزية، وشوكت باشا الصدر الأعظم الذى طالب أيضا بالإصلاح، ومع كامل باشا الصدر الأعظم، وطلعت بك ناظر الداخلية، وجمال باشا وشهداء ١٩١٥، وعبد الكريم خليل. ولم ينس الشميل المرأة فى حياته، وراسل مى زيادة. كما راسل السلطان عبد الحميد، ومصطفى فاضل وإبراهيم باشا والسلطان بن العزيز ويوسف كامل وسعد الله باشا وأحمد فتحى زغلول وإلياس باشا وطوسون باشا، وعبد الحكيم باشا وفؤاد باشا ورشيد بك رئيس نادى المنتدى الأدبى، ووفيق وحقى العظم من أشراف الشام وغيرهم ممن حكم عليهم بالإعدام غيابياً أو حضورياً[2].

---

(١) جـ١٧١/٢.

(٢) حكم بالإعدام غيابياً على: رفيق وحقى العظم، رشيد رضا الطرابلسى، داود بركات رئيس محررى الأهرام، فارس نمر رئيس تحرير المقطم، شبلى شميل، خليل مطران، إبراهيم النجار، جورج عبد المسيح من المقطم، جبرائيل أصفر، نجيب عازورى، جورج وعزيز بحرى، أمير خليل أبو اللمع، خليل بولاذ، أمين البستانى، يوسف البستانى، حبيب البستانى، فيلى شيحا، نجيب قطان، نجيب قريصاتى، جان عبيد، نجيب تمناجة، د. عرزورى، نعمة الله غانم، روفائيل غزة، ميشال لطف الله، يوسف كحيل، الشيخ يوسف الخازن، جورج خير، رشيد قباط، أمون ملحمة، خليل مشاقة، يوسف سمعان صدناوى، إلياس صينى رناتيرى، سليم شميل، يوسف حبيب زنانيرى، إلياس زهار، الفونس زيدية، فؤاد الخطيب الشامى، قسطنطين بنى، عبد الحفيظ محمود الحسن، عبد الغنى العربى، حسن حماد، عمر حمد. وبالنفى المؤبد على رضا الصلح ورياض الصلح، أسعد حيدر، حسين حيدر. ونفذ الحكم بالإعدام على عبد الحكيم الخليل، سليم الأحمد عبد الهادى، محمد محمود المحمصانى، محمود العجم، نور القاضى، عبد القادر خرسا، على الأرمنازى، نايف نلو، مسلم عابدين، صالح حيدر. وحول الحكم بالإعدام إلى السجن المؤبد لكبر السن على حافظ اليافى، سعيد الكرمى جـ٢١٠/٢-٢١١.

وفى المجموعة الثالثة يغلب الموروث الشعرى والدينى على الوافد العلمى والأدبى[١]. ويتقدم من الموروث الأدبى أمين الريحانى وإبراهيم ثم جبران خليل جبران. ومن الموروث العلمى صابر بسيط، أحمد زكى، اليازجى. ثم يتقدم الموروث على الفكرى عند الأفغانى. ثم يبرز الموروث الأدبى من جديد عند اسكندر الخازندار والمعرى، وناصيف اليازجى، وفارس نمر. ثم يتداخل الأدباء والمفكرون والسياسيون والأمراء والسلاطين مما يكشف عن تفاعل الحياة الأدبية والسياسية والفكرية. فالأدباء سياسيون. وأقلهم الفلاسفة مثل ابن سينا ثم ابن رشد[٢].

وهناك من الوافد ما أصبح موروثاً مثل الأرمن واليونان والأتراك والفرنسيين والألمان الذين يعملون فى الأستانة وفى جهاز الدولة المصرية مثل صالح أزميرى، نوبار باشا، أدورامسيس، بابيان، فرسنجى، فريد بيازغلى، أبوستوليدى. ومن الأجانب مثل جرانت بك، إدوارد فان دايك أو كورنيليوس.

١- **الموروث الدينى والفلسفى.** وقد خصص الشميل مقالة خاصة للموروث الدينى "القرآن والعمران". ليس الهدف منها الحديث عن الأديان كشرائع موحاة أو

---

(١) يذكر الموروث حوالى (١٠٠) علم، ومن الوافد حوالى (٩٧) علم.

(٢) الموروث: أمين الريحانى (١٢)، جبران خليل جبران (١٠)، صابر بسيط، أحمد زكى (٩)، الأفغانى (٩)، اسكندر الخازندار، سليم سركيس (٨)، المعرى، طانيوس عبده (٧)، نصيف اليازجى (٦)، البرنس حليم، الخديوى إسماعيل، رياض باشا، ناصيف اليازجى (٥)، فارس نمر، إسماعيل باشا، صفوت، أدوارد فان دايك (كورنيليوس) (٤)، أحمد فارس، السلطان عبد الحميد، قاسم أمين، أديب اسحق (٣)، ابن سينا، محمود أفندى طاهر، صالح أفندى، غرانت بك، إسماعيل صبرى، محمد عبده، اليازجى الأكبر، حافظ ابراهيم، جورجى زيدان، ميخائيل مشاقة، الفريد ملحم، عيد شميل (٢). ابن رشد، حمدى باشا، صالح ازميرى، ادوراماسيس، فرسنجى، فيظى، نعيم بك، بابيان، جوهر، محمد طاهر لبيب، عنترة، نوبار باشا، السلطان عبد العزيز، رئيف خورى، عرابى، عزيز كحيل، جبرائيل كحيل، المطران دريان، محمد على، شفيق منصور، عبد القدوس، فارس، إيزيس، الغزالى، رشيد رضا، أبو نواس، بنو العباس، يعقوب صروف، إبراهيم الكفرونى، مى زيادة، حفنى ناصف، باحثة البادية، الزهاوى، عفيفة الشرتونى، نصرى موسى، الأعشى، الحطيئة، إسكندر عمون، السلطان محمود، عبد الرحمن البرقوقى، فريد بيازغلى، داود عمون، محمد مسعود، على يوسف، اخنوخ فانوس، بطرس البستانى، خليل سعادة، بشارة زلزل، نجيب مترى، تيمورلنك، جنكيز خان، حنا سمعان، الأخطل، الفرزدق، صبرى باشا، على الشهابى (١).

مقارنة دين بآخر وبيان مزاياه أو التوفيق بين الدين ومقتضيات العصر الحديث كما يفعل المصلحون بل بيان علاقة الدين بالعمران وتأثيره فى المجتمع، مقتبساً لفظ ابن خلدون "العمران" مع اللفظ الحديث "الاجتماع". فقد ربط العلماء بين الدين والتأخر، والعلم والتقدم وهو تعميم خاطئ على الدين فى كل الأزمنة والعصور. فالدين عامل مؤثر فى حياة الشعوب وأخلاقها اعتماداً على الثواب والعقاب فى الآخرة.

فالدين الرئيسى للتوحيد دينان، "دين الإنجيل" و"دين القرآن". ولم يذكر"دين التوراة" مع أنه من ديانات إبراهيم والتى تقوم على التوحيد. ولا يذكرهما بأسمائهما المسيحية والإسلام وأثرهما فى الأخلاق الاجتماعية، التسامح فى الإنجيل وإيثار الآخر على النفس، والعدالة الاجتماعية فى القرآن، وإشراك الفقير فى أموال الغنى كما يفعل الفلاسفة المحدثون. المسيحية توسع الأفق إلى التجريد، والإسلام يبقى فى العالم المحسوس. ويسميه الشميل "المحمدى" كما يفعل بعض المستشرقين ويطلق على الإسلام "المحمدية". والغريب أن المسيحيين عادوا إلى العالم المحسوس فتقدموا فى حين أن المسلمين تركوا الشهادة إلى الغيب فتقهقروا، مما يدل على أن حقيقة الدين لا ترتبط بالعمران.

وقد أشعل النار اللورد كرومر فى كتابه "مصر الحديثة" فى تحليله لعلاقة الأديان بالعمران معتبراً القرآن عقبة كؤود فى سبيل ارتقاء الأمة المصرية والأمم الإسلامية والشرق عموما[1]. فاندفع الناس للرد عليه. ويرى الشميل أن اللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية ولكنه أخطأ فى الحكم على الصلة بين القرآن والعمران!

لا فرق بين الإسلام والنصرانية فى الهدف النظرى وهو الرقى الاجتماعى ولكن الخلاف فى البون الشاسع بينهما على مستوى الواقع العملى. والسبب فى سوء

---

(١) جـ١/٥٧-٦٣. "واللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية. ولصوته دوى فى محافل العالم المتمدن، وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يمارى. وهو فى حكمه لم يوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصراح" جـ١/٦٠.

الفهم أن الناس فى الدين فريقان. الأول يغلب عليه الهوى والتشيع والتعصب الأعمى. والثانى باحث اجتماعى ينظر إلى الدين كمرآة للشعوب بعقلانية وعلمية وتجرد.

ويبدو التناقض فى النصوص مما يجعلها متشابهة تثبت النقيضين، أن الدين عامل إيجابى وعامل سلبى فى تكوين العمران فى آن واحد. ففى القرآن ﴿اقتلوهم حيث ثقفتموهم﴾، وفى نفس الوقت ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا﴾، ويمكن إضافة ﴿لا إكراه فى الدين﴾. والحقيقة أن حل هذا التناقض فى الناسخ والمنسوخ وفى أسباب النزول أى السياق، وفى العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، والإحكام والتشابه، والظاهر والمؤول، والحقيقة والمجاز أى فى مباحث الألفاظ. وفى الإنجيل "ما جئت لألقى سلاحاً بل سيفاً"، وفى نفس الوقت"من لطمك على خدك الأيمن فحول له الأيسر". ومن هنا تأتى ضرورة الاجتهاد. وقد أجازه أبو بكر فى قتال المرتدين مانعى الزكاة خوفاً من التداعى السياسى وانفراط عقد الأمة. كما صرح الغزالى بضرورة التأويل تفادياً لظاهر النص وحتى لا يقع تناقض بين العلم والدين. وهى قراءة علمية معاصرة للتأويل عند الغزالى، فالتأويل للخاصة وليس للعامة، مضنون به على غير أهله، لاتفاق الظاهر مع العلم اللدنى وليس مع العلم الطبيعى.

والخطأ ناشئ من رجال الدين الإسلامى مثل رجال الدين فى أوربا لما أقدموا على تكفير جاليليو لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس وهو ما يعارض التوراة التى فيها أن يسوع أوقف الشمس وثبت الأرض. لذلك قام لوثر بالثورة على رجال الدين الذين ادخلوا الدين فى القضايا العلمية وحصروا الإيمان فى الأديرة. الدين فى ذاته ليس عقبة فى سبيل التقدم بل رجال الدين. وقد ارتقت اليابان بالقيم الدينية المستمدة من البوذية. فالقرآن ليس مسئولاً عن تقهقر الأمم بل هى مسئولية رجال الدين والحكام. وليس الإنجيل أيضاً مسئولاً عن ذلك بدليل إصلاح لوثر. ومن ثم يحتاج المسلمون إلى لوثر الشرق الذى رآه الشميل فى جمال الدين الأفغانى. فانحطاط المسلمين اليوم ليس أبدياً بل واقع اجتماعى يمكن تغييره ﴿وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم﴾.

ويستعمل الشميل بعض الآيات القرآنية لوصف الطبيعة، دورة المياه فى السماء إلى الأرض فى المطر ومن الأرض إلى السماء من جديد فى البحر وكأن الماء يقول ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾[1] والماء أصل الحياة كما هو مقرر فى العلم ويؤيده الدين ﴿وجعلنا من الماء كل شئ حى﴾. وفى تفسير جدل الطبيعة والتناقض فى الكون، فى النبات والحيوان والإنسان يُستعمل القرآن لوصف الإنسان بين العلم والجهل، بين الملاك والشيطان، بين الرفع والخفض ﴿إن هذا إلا ملاك كريم﴾، ﴿إن هذا إلا شيطان رجيم﴾.

وقد عبد الناس الشمس والقمر والكواكب لجمالها وعلوها فى السماء بعد أن غابت عن الأرض أو على الأقل اعتبروها مساكن لها ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربى فلما أفل قال لا أحب الآفلين. فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربى فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى. فلما أفلت قال يا قوم إنى برئ مما تشركون﴾. وأخيرا يدرك الإنسان الإله وراء هذه الظواهر الطبيعة ﴿إنى وجهت وجهى للذى فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين﴾. كل ذلك قبل مجيء الثلاثة العظام موسى واليهودية وعيسى والنصرانية ومحمد والإسلام. ومن شدة الانبهار بالطبيعة سأل الناس عنها وعن ظواهرها لجمالها ﴿ويسألونك عن الأهلة﴾. والحقيقة أن الرد جاء لمنفعتها وليس لجمالها.

ويأتى الوحى طبقاً لظروف كل مرحلة من مراحل التاريخ وعادات الشعوب وأعرافها. فالوحى يراعى ظروف الزمان والمكان والناس والاجتماع ﴿إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين﴾[2]. فالتاريخ هو الطبيعة الممتدة عبر الزمان. لا فرق بين التاريخ الطبيعى للأرض، وتاريخ الطبيعة للبشر.

ويستعمل الشميل القرآن لتفسير السلوك الإنسانى النفسى الأخلاقى الاجتماعى العمرانى فى مقدمة مقالة "حول مقالتى" وهى ﴿إن الله لا يغير ما بقوم

---

(١) السابق ص٦٥-٦٦/٨٧-٨٨/٢٦٤/٢٩٢.

(٢) السابق ص٧٥.

حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾. فالبداية بالفرد وليس بالمجتمع، بالأخلاق وليس بالاجتماع، بالداخل وليس بالخارج على عكس رأى الاجتماعيين والماركسيين[1]. ويستعمل حديث "كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه". يعطى الأولوية للطبيعة على الاكتساب، والفطرة على الاجتماع. ويبين أهمية العلم الذى يساعد على الإدراك بعيداً عن الجهل والتمويه حتى لا يصبح الناس ﴿صم بكم عمى فهم لا يعقلون﴾.

ولما كان القرآن دين العقل فإنه يمكن تأويل آياته التى تدل على المعجزات بالعقل مثل ولادة السيد المسيح ﴿ومريم ابنة عمران التى أحصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا﴾. ويعطى المثل على إساءة تأويل النصوص وقول الحقائق التى نصفها بآية ﴿ويل للمصلين﴾.

والدين مبنى على الإيمان بالغيب وتصديق الرسل وأخبار الملائكة والشياطين والجن وأول الخليقة وآدم والرسل[2]. وهو ما يتعارض مع دين العقل والطبيعة. ويمكن إثبات أن القرآن يساعد على تقدم العمران بشرط فهم آياته مثل ﴿ما جعل عليكم فى الدين من حرج﴾، ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾.

ونشر التعليم فى مصر غير صعب وممكن بسرعة إذا أرادت الحكومة بجعل التعليم إجبارياً مثل التطعيم ضد الأمراض وإقامة المدارس البسيطة فى كل القرى والمدن بنسبة عدد الأهالى. يتعلمون أ ب ت ث وليس فقط ﴿باسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين﴾ أى مبادئ التعليم وليس التعليم الدينى الجاهز الذى يقوم على التلقين. ويتم التعليم دون قسر ﴿لا إكراه فى الدين﴾. ويطلب

---

(١) السابق ص٦٩/٧٨-٧٩/٨٢.

(٢) يذكر الشميل فى الهامش آيات: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون﴾، ﴿والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون﴾، ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى، وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ جـ١/٨١-٨٢.

البرهان ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾. ويعلم السماحة ويدعو إلى السلم. فإذا قال ﴿قاتلوا فى سبيل الله﴾ فإنه يقول أيضا ﴿قاتلوا الذين يقاتلونكم، ولا تعتدوا، إن الله لا يحب المعتدين﴾ وهو من حقوق الدفاع العمومية[1].

ولما كان الشميل أديباً، وكان القرآن عملاً أدبياً بليغاً فإنه يستعمل بعض آيات القرآن كوسائل للتعبير مثل وصول الإنسان إلى الحقيقة فيكون "قاب قوسين أو أدنى". ويقف أمام الطاغية "يهدد كل جبار عنيد" ليقول "أنا جبار عنيد"، "لكم دينكم ولى يدن" من أجل بيان تعدد المدارس الفكرية واختلاف الآراء فى الصلة بين الدين والعمران. والشعراء "فى كل واد يهيمون".

ولما كان القرآن دين العقل، فإنه يمكن تفسير الآيات بالعقل مثل تفسير النار التى رآها موسى، ﴿فلما أتاها نودى يا موسى إنى أنا الله فاخلع نعليك انك بالوادى المقدس طوى﴾. وعندما يخاف الناس من الأرواح الشريرة يتعوذون بكل ملك كريم من كل شيطان رجيم[2].

ويذكر ابن خلدون إثبات الفلاسفة النبوة بالدليل العقلى واهتداء البشر بشرع الله كوازع قوى. وأحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر كما يقول ابن خلدون. ويشارك ابن خلدون أبقراط وابن سينا فى النظرية الجغرافية وأثر الطبيعة فى عادات الناس وسلوكهم، خاصة تأثير الحر والبرد والهواء والقوت والمكان كما هو الحال عند علماء طبائع العمران اليوم. ويمتد الأثر من الجسم إلى الأخلاق سابقاً داروين ولامارك. ولم يذكر ابن خلدون الأسباب الأدبية كما فعل أبقراط والتى تؤثر فى العمران[3].

ويعتمد الشميل على قول الشهرستانى أن أهل الشرق ميالون للبحث عن ماهيات الأشياء وحقائقها فى حين أن أهل الغرب ميالون للبحث عن طبائع الأشياء

---

(١) السابق ص٧٩/٢٢٨/٢٨٥/٣٤١.
(٢) السابق ص٦٦/٧٢/٨١/٨٦/٢٣٣.
(٣) جـ١/٢٣-٢٤/٣١-٣٣.

وكيفياتها. أهل الشرق أهل نظر وأهل الغرب أهل عمل وهو أحد أسباب تأخر الشرق وتقدم الغرب[1]. وقد دفع ذلك الشرق إلى الكسل والغرب إلى النشاط[2]. فشرط تقدم الشرق هو أن يناظر الغرب ويتحداه على مستواه. الغرب نموذج للتقليد والشرق هو المقلد، تقليد المحدثين بدلاً من تقليد القدماء، التبعية للمستقبل بدلاً من التبعية للماضى. وأهل الشرق لا يجمعهم جامع إلا السيف مثل محمد وبونابرت، يسوقون الناس كما تساق الأنعام! ونابليون ليس شرقياً، ومحمد لم يسق الناس بالسيف بل بالإقناع. وقد طالب عمر بن الخطاب بأن يقوم الناس اعوجاجه فقام له أحد وخصص ذلك بالسيف. فى حين أن العدالة فى الشرق مازالت محفوفة بالمخاطر مما يسمح للأجانب بالتدخل فى شئون حياتهم[3].

ويشار إلى أنوشروان لتفسيره الوازع على الحكم المطلق بأنه هو الحكم الملكى ورأسه الملك. فهو القادر على تأديب الرعية[4]. وما فعله المسلم مع المنصور فى تحميله مسئولية الفساد فى الأرض فعله أيضا بهرام بن بهرام فى تذكير الملك بالشريعة وطاعة الله. والبوذية تعاليم أدبية اجتماعية أكثر منها دينية. والبراهمة يتكلون على أنفسهم وليس على الله على عكس تعصب النصارى لدينهم واضطهادهم لمخالفيهم مما يدل على ضيق العقل. وقد نجح البراهمة فى الاتكال على أنفسهم وتقدموا فى الحضارة. وهم ينتسبون كما تروى الملل والنحل إلى رجل منهم يقال به برهام يقول بنفى النبوات واستحالتها فى العقل.

وحقيقة الأديان واحدة بالنسبة لعلاقتها بالعمران لا فرق بين براهمة وبوذية. ودين بوذا أكثر الأديان انتشاراً بعد المسيحية. وهو ما اعترف به الشهرستانى فى "الملل والنحل" فى تحليله للفظ بوذا أى بوذا والبوديسعية، واحترامها

(١) جـ١/١٩٧/١٩٩ جـ٢/٢٥.
(٢) جـ٢/٢٥.
(٣) جـ٢/٣٣/٢٢.
(٤) جـ١/٢٥-٢٦/٦٢/٧٢-٧٣/٧٧.

للحياة. البوذية أصحاب الفكرة وهم غير البوذيين أصحاب المحسوس كما يقول الشهرستانى[١].

ويطبق الشميل نظريات الطب الحديث لدراسة شخصية السلطان عبد الحميد ومحمد وتيمورلنك وموسى وعيسى. فعبد الحميد تمتد أملاكه من الشرق الذى يحكمه الملوك والغرب الذى تحكمه الشرائع. واستطاع أن يحكم مدة طويلة بالرغم من الشرائع الإلهية والوضعية نظراً لأنه كان على قدر عظيم من الذكاء. يخدم هواجسه. وكلها أسباب سلبية. لذلك تجلى نشاط العرب فى محاربة طغيان عبد الحميد وتأليف الجمعيات المناهضة له مثل الجمعية الإصلاحية التركية برياسة أمين أرسلان، وجمعية الشورى العثمانية برئاسة رفيق العظم ورشيد رضا. وكان من وسائل ذلك نشر اللغة العربية التى يتكلمها المسلمون والمسيحيون، والاعتزاز باللغة القومية بدلا من التركية. وكان سليمان البستانى من رواد هذا الاتجاه[٢].

ويسترجع الشميل تاريخ الإسلام من أبى الفدا لشكوى مسلم فساد الزمان وتحميل الخليفة المنصور المسئولية على ذلك لحجبه نفسه عن الناس. فالشريعة تذكر الملوك بوجباتهم. ولاقى بطل السودان من الأمة السودانية عناية وحفاء. ومحمد على هذا الرجل العظيم هو الذى بنى مصر وأسس المدارس الأميرية من أجل تخريج رجال عمليين[٣].

وبلغ الموروث الفلسفى القديم الذروة فى إحاطة ابن سينا وتثبت ابن رشد[٤]. نحا ابن سينا نحو أبقراط فى الطب الجغرافى وشرح الأسباب الطبيعية لألوان البشرة بين البشر. وامتلأ كتابه بأسماء الأمراض والعقاقير والنباتات اليونانية. وأبقى على اللفظ اليونانى "إيساغوجى" مما يعد اليوم أحد أسباب تأخر

(١) أراد كامل السويفى أن يبحث الشميل عن ماهية الأديان عامة، والبوذى خاصة فيحوله إلى متكلم وليس إلى فيلسوف.

(٢) جـ٢/٨٥-٩٠/٩٦-٩٧.

(٣) جـ١/٢٥-٢٦/١٩٨/٢٣٠.

(٤) جـ١/٣/٣٠-٣١/٢٥/٣١١ جـ٣/١٧/٧٧.

العلم. ويذهب الرازى فى الغذاء لتفسير الخلاف بين الأذكار والإيناث مذهب ديوزن وسبقه[1]. والغزالى أكد أهمية الشك للتعبير "من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة" وهو من أكبر أئمة الدين المصلحين وفلاسفة الإسلام. وربما اطلع الكواكبى على كتاب الفييرى والذى أشار إلى ترجمة عبد الله جودت فى طبائع الاستبداد. وقد اعتمد الكواكبى فى "طبائع الاستبداد" على كتاب الفييرى "الحكومات الظالمة" من خلال الترجمة التركية التى قام بها عبد الله جودت" وهو ليس كتاباً فوضوياً بل كتاب يدعو إلى الحرية[2]. ويستشهد بإيمان الأفغانى الذى كلما عرضت عليه مشكلة قال "سبحان الله" ويذكر من المفكرين فى "أرق ليلة" الشيخ محمد عبده والأفغانى من نوابغ عصره، عالم واسع الإطلاع مع ذكائه وشجاعته. لم يكتب إلا نادراً. واستعمل الخطاب الشفاهى أو يراع محمد عبده. واشتهر بعد تأسيس جريدة مصر. والشميل هو الذى قدم أديب اسحق لجمال الدين الذى كان يتردد كثيراً على منزل حنا عيد قنصل بلجيكا. كان من الفلاسفة الرواقيين. كتب نفياً للماديين ترجمة محمد عبده. لم يكن شاكاً مثل المعرى. تردد بين الآراء الإيمانية والشكية. فقد قسم الغزالى الآراء ثلاثة أنواع، رأى الجمهور، ورأى النصحاء، ورأى خاص لا يطلع عليه أحد، وهو أن الأفغانى لم يكن من المؤمنين[3].

ويستعمل الشميل تشبيه رشيد رضا بولع المسلمين بالحرية على النمط الغربى وتقليدهم لها كهيام العاشق بأم عمرو لسماعه قول الشاعر مادحاً لها وكرهه لها بسماع هجاء الشاعر لها. ويتفق معه فى حاجة الإصلاح إلى الرجال. ويعتبر رشيد رضا غزالى عصره. ويستشهد بنقد محمد عبده لنظام التعليم فى مصر بالرغم من أنه تعلم فيه لأنه احتاج إلى عشر سنين كى يمحو ما تعلم. فالشرق فى حاجة إلى "مكنسة" محمد عبده، إمام الإسلام[4].

---

(١) جـ١/١٣٦-١٤٠.

(٢) جـ٢/٤٢.

(٣) جـ٣/٧٩-٨٢.

(٤) جـ٢/١١٢/١٨٥ جـ٣/٢١٢ جـ٢/١١٣.

لم يكن الشميل بمفرده بل كان مع أقرانه مثل يعقوب صروف الذى دخل فى حوار مع إبراهيم الكفرونى حول مساواة الرجل بالمرأة والتى دونها شميل فى مقاله: المرأة والرجل وهل يستويان؟ وهل للمرأة نفس؟ ويثنى على باحثة البادية ملك حنفى ناصف وعلى أبيها اللغوى الأديب، وعلى قاسم أمين فى تحرير المرأة. ويرثى عفيفة سعيد الشرتونى قرينة الأديب نصرى موسى والمتوفاة فى ١٩٠٦ فى البرازيل، ويحيى بمناسبتها نفوس الشعراء. والآنسة مى لها منزلة خاصة فى قلب الشميل مثل منزلتها فى قلوب أهل الفكر والأدب، وكذلك الساحرة إيزيس كوبيا. ويكتب لمى عن ماهية الشعر والأمل[١].

وهناك علماء فى مصر وحكام يشجعون العلماء ويستدعون العلماء الأجانب للاستفادة بعلمهم مثل أبات باشا رئيس المؤتمر المصرى الطبى الأول، سواء مصريين أو متمصرين أو أجانب[٢]. ويقارن بين محمد على فاتح مصر ولويس الرابع[٣].

ويثنى الشميل على علماء النهضة فى لبنان مثل ناصيف اليازجى وإبراهيم اليازجى وبطرس البستانى وأحمد فارس الشدياق وخليل سعادة وبشارة زلزل ونجيب مترى، وأفضالهم على اللغة العربية والنهضة الأدبية ومعظمهم من كفر شيما ومعهم على الشهابى. كما يثنى على أمين الريحانى وجبران خليل جبران وفان دايك، وجرجى زيدان وأمين الريحانى[٤]. ويحاول جمع آثار أخيه أمين ملحم: فالعائلة بل والكفر أهل علم وأدب[٥]. ويؤلف مسرحية بعنوان "مداعبة" تتعرض لشئون فلسفية اجتماعية فى قالب روائى أبطالها الشميل واسكندر الخازندار، وجبران، وأمين

---

(١) جـ٣/٨٩/٩٥-٩٩/١٢٥-١٢٧/١٥٣-١٦٣.

(٢) مثل محمد أفندى طاهر حكيمباشى اسبتالية بنى سويف، الدكتور صالح أفندى موصلى، د. بابيان المقيم بالآستانة، البروفسور جوهر من مستشفى الحسنة، د. شيت مبعوث الحكومة المصرية، الفريد عيد أحد طلبة الطب جـ١/٢٥-٥٥ جـ٢/٤٧.

(٣) جـ٢/٢١٩/٢٣١/٢٣٣-٢٣٧/٢٤٤-٢٤٥.

(٤) جـ٣/٧١-٧٩/١٤٣/١٥١/٢٢٥/٢٧٠-٢٧١.

(٥) جـ٣/١١٥-١١٦/٢٨٧.

الريحانى وحنا سمعان، حوار على قهوة المنظر الجميل فى عالية مساء الأحد وقت غروب الشمس[1]. وفى رواية أخرى "مجلس الشميل" اجتمع لفيف من الأصدقاء من بينهم الشميل (الفيلسوف)، والبرنس محمد على حليم (السرى الشريف)، وأحمد زكى باشا (الموظف العالم)، وسليم بك بسترس (المحامى)، والدكتور صابر بسيط (الطبيب)، ونجيب أفندى شاهين محرر المقتطف (الأديب)، وطانيوس أفندى عبده (الشاعر)، وسليم سركيس (الصحافى)، وجهات نظر مختلفة فى الإصلاح.

وكثير من أعلام الموروث هى أعلام العرب المعاصرين، صحفيين وأدباء وسياسيين. فقد دافع الصحفى سليم سركيس عن الأديب اسكندر شاهين طالباً العفو عنه. فنقولا أرقش رشح الشميل إلى مجلس الأعيان. واتهم سليم سركيس روزفلت بأنه قاتل الوحشين. ويناشد الشميل أمين رسلان قنصل لبنان فى الأرجنتين حل الخلاف حول أوراق الجنسية. وشارك فتحى زغلول وفارس نمر فى كيفية النهوض بالسلطنة، وهى عند الشميل ثلاث: الرجال والمال والوقت، الرجال بالعلم والتربية، والمال بالموارد، والوقت ما أكثره. ويعلن لمى زيادة آراءه السياسية وكرهه لحكم السلطان عبد الحميد. وأول عدد أصدره أديب اسحق من جريدة مصر فى القاهرة. وأصدر عبد الرحمن البرقوقى مجلة "البيان"، وسركيس له مجلته. ومن مصر يذكر نوبار باشا، وإسماعيل باشا، وصفوت باشا، وعرابى باشا. وواضح إعجاب الشميل بإسماعيل باشا باعث النهضة الحديثة فى مصر ورئيس وزارته رياض باشا الوطنى الغيور. وأخلاق إسماعيل من شيم الكبار، على عكس توفيق وبطناته. كما يقص الشميل إثر مقابلة إسماعيل فى طنطا بالرغم من نفور الشميل من مقابلة الحكام حتى لا يكون فيها تحديداً لحريته كما هو الحال مع حكام الشرق. وكان رياض محباً للعلم والأدب مثل الخديوى وخبيراً بالشئون الإدارية والمالية وإسماعيل صفوت من بطانته. زاره الشميل مع صديقه نمر فارس[2].

---

(١) جـ٣/٢١٥-٢١٨/٢٥٥-٢٦٥.

(٢) جـ٢/٣٥/٩١/٩٧/١٢٩/١٤٧/١٧١-١٧٢/٢٠١، جـ٣/٥٨/٦٥-٦٨/٢٤٩.

ويخاطب إسماعيل باشا فى ضرورة تأليف حزب اللامركزية وكذلك يتوجه إلى شوكت باشا الصدر الأعظم لنفس الغاية، وكامل باشا الصدر الأعظم لحل مشكلة لبنان. ويحذر صديقه إبراهيم سليم النجار من المتزلفين، والنصح أفضل من الغنى[١]، وناظر بك وزير داخلية الحكومة التركية. ويذكر حادثة جمال باشا وشهداء ١٩١٥ وأسماء الشهداء والهاربين[٢].

وقد رفع مصطفى فاضل باشا مؤسس حزب تركيا الفتاة ابن إبراهيم بن محمد على كتاباً مفتوحاً "من أمير إلى سلطان" إلى السلطان عبد العزيز خان. كما خاطب فؤاد باشا فى وصيته الشهيرة إلى السلطان عبد العزيز بدافع المصلحة العمومية يعبر له فيه عن آرائه الإصلاحية. وقد عربها سليم سركيس فى كتابه "سر مملكة"، وكان الصدر الأعظم يوسف كامل باشا صهر الخديوى محمد على. وقد فصل الشميل ترجمة مصطفى فاضل باشا إعجابا به. ويكتب الشميل رسالة إلى رشيد بك والى بيروت وبورصة لاحقاً متسائلاً عن استيائه من مظفر باشا والى لبنان. ويكره الشميل السلطان عبد الحميد خان، محمد على باشا، شفيق منصور، جبرائيل كحيل، اسكندر عمون. ويثنى على بعض الأجانب الصرحاء فى مصر مثل د. غرانت الذى وقف ضد المحسوبية التى تحاول وضع الرجل المستدير فى الثقب المربع، ومثل أبو ستوليدس مترجم الإلياذة وأصدقائه الذين حضروا الاحتفال بالترجمة فى القاهرة مثل فريد بيازوغلى وداود عمون والشيخ على يوسف ومحمد مسعود واخنوخ فانوس.

٢- **الموروث الشعرى.** ويغلب الموروث الشعرى الموروث الدينى. فالشعر ثقافة العرب مثل الدين. وفى العصور المتأخرة يعود الشعر إلى الظهور باعتباره ثقافة العرب الأصيلة وليس العلوم الدينية التى ظهرت فى عصور الازدهار. وقد يكون الشعر من تأليفه أو من استشهاده أو من ترجمة شعراء آخرين. فالشميل شاعر ومفكر وعالم فى آن واحد. وله قصائد شعرية طويلة أقرب إلى الملاحم مثل

---

(١) جـ٢/١٦٥/١٨٨-١٩١/٢٠٢ جـ٣/٦٩.

(٢) جـ٢/٢١٠-٢١١ جـ٣/١٢٣/١٦٢.

قصيدة الدهرية فى آثار ملحم شميل. تبدأ بالله والدين والنفس والعقل والكون والمعاد والثواب والعقاب، تعبيراً عن نسق العقائد. وهى قصيده منسوجة على منوال القدماء فى شكوى الزمان[١]. وينظم نظرية التطور شعراً على عادة القدماء[٢]. بل إنه يترجم الملاحم اليونانية شعراً مثل فيجينيا فى أوليد، وحوار أجمنون وآشيل وعولوس قبل أن يعيد صياغتها راسين[٣].

والموروث الشعرى فى المجموعة الثانية أقل بكثير. ربما لأن موضوعات الدين والفكر تتيح قرض الشعر أكثر مما تتيح موضوعات السياسية الحزبية المباشرة. وفى المجموعة الثالثة تنتشر الشواهد الشعرية على أكثر من ثلث صفحات الكتاب[٤]. ويتناول الموضوعات التالية:

أ-العلم. ينظم الشميل بالشعر اتجاهه العلمى العلمانى الذى عبر عنه بالنثر. العلم الصحيح مرضعة البشر، وسبيل إدراك أسرار الكون[٥]. وفى حالة الخيار بين العلم والدين فالعلم أولى بالخيار. الدين لعبة فى أيدى السياسة، والعلم أداة لنهضة الشعوب. وقد أنشد الشميل شعراً تحية للمدرسة الكلية التى تعلم فيها. ولا يكفى شعر عنترة فى وصف الفرس فالعصر عصر العلم. الشعر يتغير بتغير العصور. والحياة سر مازال العلم يدركه. والزلزال ليس من غضب الآلهة بل من الطبيعة القاسية. فالطبيعة لا تظلم بل الإنسان هو الظالم[٦]. ويستشهد الشميل ببيتين من أرجوزه ابن سينا فى الطب شارحاً فيها سبب اختلاف الألوان فى البشر. ويبين أن القضاء المبرم فى اليد والقبلة والدرهم ولحس الأصابع[٧].

والموت والحياة سنة الاجتماع الطبيعى، لا فرق بين الكائن الحى والكائن

(١) جـ٣/١١٧-١١٩.
(٢) التحول فى الشعر جـ٣/١٤٣-١٤٧.
(٣) جـ٣/١٣٥-١٤٠.
(٤) فى المجموعة الأولى ٧٨ شاهداً شعرياً من مجموع ٣٤١ صفحة، وفى المجموعة الثانية ١٨ فقط من مجموع ٢٥ صفحة، وفى المجموعة الثالثة ٨٧ شاهداً من مجموع ٢٩٣ صفحة.
(٥) جـ١/٢٠٥/٢٥٥ جـ٢/٩٥ جـ٣/٥٠.
(٦) جـ١/١٠/٢٠٦.
(٧) جـ١/٣١/٢١٧-٢١٨.

الاجتماعى[1]. ولما كان فى الجسم الحى جهاز عصبى وجهاز دورى وجهاز تراثى فإن الجسم الاجتماعى له أيضاً جهازه الاجتماعى وهو التعاطف الاجتماعى أو الفكر أو الشوق. والعمل والجهد أيضاً سنة الحياة. لذلك كان الإنسان أعظم من الجبل. ولا عجب من ذلك.

والشميل ضد التقليد وتشبه النساء بالرجال والرجال بالنساء بصرف النظر عن مساواة المرأة بالرجل جسمياً ونفسياً واجتماعياً، كفكر أو كواقع، كنظر أو ممارسة فالمرأة فى قلب الرجل، والنساء فى ضمائر الرجال. وقد قيل إن النساء لا يرضيهم شئ. والرجل لا يريد بهم سوءاً. المرأة كائن رقيق. وينظم شعراً لمى زيادة يعبر فيه عن رأيه الرومانسى فى المرأة، وإلى الساحرة إيزيس كوبيا[2]. والرجل هو المسئول عن صلاحها وفسادها، ملاكاً أو شيطاناً. ومن ثم يجب تعليم النساء العلوم الحديثة بالإضافة إلى النسويات. وكان من جهلها دفنها مع زوجها[3].

ب- الدين. والشعر الاجتماعى وليس شعر المتكلمين هو الذى يكشف الحقائق الدينية الاجتماعية على حد سواء كما هو الحال فى قصيدة "صدى النفوس ورجع الصدى" وهو الدين. الدين "جزء من الوجدان وأكبر تعزية لبنى الإنسان". الدين فى دائرة الوجدان وليس فى دائرة العقل. فالدين يكفى حاجة الإنسان فى حاجة العجز النظرى أو العملى. الدين ليس صوتاً بل صدى، ليس فعلاً بل رد فعل، ليس واقعاً بل خيالاً، ليس يقظة بل حلماً، ليس دنيا بل آخرة، ليس موتاً بل حياة[4].

---

(١) جـ١/٤٩/٢٠٦/٢٠٧.

(٢) جـ١/١٠٥-١٠٧ جـ٣/١٥٤-١٥٦/١٥٧.

(٣) جـ٣/٨٨-٨٩/٩٧.

(٤)

فؤادك ما بين المنية والمنى	∴	يسائل أم ما فى حجاك من الظما
إذا ما ترامى العقل يجلو حقائقا	∴	شكا القلب أن الغبن فى ذلك الجلا
وما الغبن إلا أن يرى القلب هائما	∴	وتخفى على العقل الجقائق فى الدنى
- لقد قلت إن الدين ضربة لازب	∴	وجزء من الوجدان فى أعمق الحشا
وإنا إذا لم نعبد الله ربنا	∴	عبدنا ولو إلاً أقمناه من صوى
فلولا من النفس السجينة بارق	∴	يخرق سجف الجسم ما كان ذا الصبا
- ولو أنت أعملت الرؤية لا الهوى	∴	لأدركت أن الدين صوت لا صدى =

هو الشوق لعالم أفضل إذا ما اشتد الضنك.

---

* صـدى حبنا البقيا لهول حقيقـة ∴ وزلفـى دلفنا للـذى يحفـظ البقـا
ومـاذا عزاء المرء من بعد موتـه ∴ إذا حبـه للـذات لم يدفـع الأذى
وأنـى له دفـع القضـاء محتمـا ∴ فلـم يبق إلا باسـم الوهـم مرتجـى
- هو الحـب اكسير الوجـود بلا مرا ∴ ولـولاه ما كان الوجـود كما تـرى
فكـل الذى تلقاه فى الكـون سره ∴ وهاديـه فى أفعالـه كيفمـا نحـا
هو الحى مولودا، هو الميت فانيـا ∴ هو النجم قد أسرى، هو الصبح الدجـى
هو الكـل فى كل معيـدا ومبديـا ∴ ومـا نحـن إلا فيه من صـور الفنـا
وليـس فنـاء ما تـراه وإنمـا ∴ هو العـود للأولى هو العبـث للألى
قضوا فحيينا وانقضينا يعودنـا ∴ إليهـم وغير الكـل ليس لـه البقـا
- وما الحب من أدنى فأعلى إلى الرجا ∴ فى فوق إلا الشـوق فى كبـد السعـى
ترقى بنا حتى النهى وهو دونهـا ∴ كما فى نيوب الليث أو فى حشى الصفـا
حببنا الذى فينا حببنـا وصابرنـا ∴ حببنـا الـذى نرجـو كحـب لمقتنى
وهمنا به فى الأرض طـورا وتـارة ∴ صبونـا إلى ملك وطـورا إلى السمـا
- عبدنـا به ربـاً منيبـاً معاقبـا ∴ ويقضـى ولا رد ويقضـى كمـا يشـا
وجدنـاه رحمانـا أردناه عـادلا ∴ خشينـاه جبـارا كمالـك إذا عمـا
دعونا إليـه الناس بالحلم والتقى ∴ دعوناهـم بالنـار والسيـف فى القلى
- فإن كان هذا الميل هوى نفوسنـا ∴ رويـدك إن الكائنـات بـه سـوا
فأين مكان النفس فيها من القـوى ∴ وأيـن نبـى العالميـن إلـى الهـدى
- وإن كان كالوجدان غير مفـارق ∴ فلـم تـراه فى جميـع بنى الـورى
ووجداننـا هـل أنت ألغيت أتـه ∴ يقـوم بغير الجسم إن حل ما استـوى
- ألـم تر أنا فيه تحت طـوارئ ∴ تعـدد فيها أو نعـد لـه الرقـى
إذا مُنينـا بالحقائـق مـرة ∴ فهـل فى التمنى خيـر مـا يبلـغ المنـى
نقيـم به فى حائل الوهـم معقـلاً ∴ وكـم ذا نلاقـى أن نشاركـه عنـا
ترى المرء فى رشد إلى أفق دينه ∴ هنـاك يغيب الرشـد والصـوب والنهى
- ولـوع الفتى فيه ولـوع بعـادة ∴ ترسخت الأجيـال فيهـا على المدى
ولكنهـا العـادات مهما تضاءلـت ∴ فناموسهـا الرجعـى وناموسنـا الرجـا
- لئن كان فى الأديان ردع لجاهـل ∴ فقدكـم جنى جان علينـا بهـا بغـى
وإن كان فيها من عـزاء لبائس ∴ ولكنهـا لا تقنـع العقـل والحجـى
وإن يـك للإنسـان قسط مؤجل ∴ فـلا هـدى هـاد تغير الذى هـدى
إذا كان مخلوقـا كما شاء ربه ∴ فمـاذا جنى غير الـذى ربه جنـى
وإن قلت مخلـوق وحـر مهـدد ∴ فهـذا مقال لسـت أفهمـه أنـا

- وكما نشأت الأحياء الراقية من أحياء أدنى وهى من مواد الطبيعة هكذا نشأت الأديان من الاعترافات، وهذه من الخرافات، وهذه من قلة تعرف الإنسان لظواهر الأشياء التى حوله وتوهمه فيها جـ٢/٨٥/٢٥٣-٢١٠.

ثم أعطى للمعبود صفات مطلقة قادرة على تعويض نقص الإنسان وعجزه ثم استدعائه على الظالم، رحيماً بالمظلوم، منتقماً من الظالم، رءوفاً بالضعيف، جباراً على المتكبر. فالله حالة نفسية وتعبير عنها فى ضعفها وعجزها. الله فى النفس وليس فى الوجود، فى الداخل وليس فى الخارج، فى الإنسان وليس فى الطبيعة. هو الحامل لأمانى الإنسان وأحلامه.

ومهما كان الدين يملأ فراغ الجهل والعجز فإن العقل قادر على الثورة وتحويل الجهل إلى علم، والعجز إلى قدرة. وإن كان الدين يؤجل الحاضر إلى المستقبل، والعاجل إلى الآجل فإن العقل قادر على الإعداد للمستقبل بالرغم من الخوف والتخوف. الشجاعة والثقة بالنفس والمبادرة والمغامرة كل ذلك قادر على التخلص من الوهم والعود إلى الحقيقة، ومن الحلم إلى اليقظة، ومن التمنى إلى التحقق.

نشأ الدين من الجهل والعجز قبل مرحلة الأديان السماوية الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام. عبد الناس آمالهم وأحلامهم أو مخاوفهم. فالعبادة موقف نفسى تجاه العالم. تبدأ بالمحسوس وتنتهى إلى المجرد، من الأرض وتصعد إلى السماء ابتداء من الكواكب والنجوم كما هو الحال عند الصابئة حتى نحت الأصنام تقرباً إليها. ثم تحولت إلى بشر يتقاتلون ويتزوجون كما هو الحال فى الأساطير اليونانية قبل أن تأتى ديانات التوحيد وما تبقى من التجسيم والتشبيه فى اليهودية والمسيحية حتى أتى الإسلام دين التنزيه المطلق[1].

---

(١) "عبدوا إلهاً كريماً أو ملكاً عاتياً أو حليماً أو حيواناً نافعاً أو شريراً أو شجرة فى العراء يستظل بها من الرمضاء أو بئراً يردونها فى الصحراء أو حجراً أسود سقط من العلاء أو نهراً يروى رياضهم أو ناراً يصطلون بها أو طبائع تميل إليها شهواتهم، باتوا فى سبيلها متهالكين. عبدوا ذلك كله دفعاً لمكروه واستجلاباً لمنفعة، معبودات تعدادها تعداد الكائنات فأنواع المنافع فأصناف القوات، وما كانوا إلا أوهامهم يعبدون. احتجبت عنهم آلهتهم فقالوا صعدت إلى السماء، فقصدوا الجبال الشاهقة يناجونها منها. فبرزت لهم الشموس الساطعة والكواكب اللامعة فانبهرت بصائرهم من جمالها وهم لها ناظرون. فقالوا إنها هى إلا آلهتنا أو مساكن آلهتنا نعبدها أو نعبدها فيها. وما كان آباؤنا على هدى فى ما كانوا يعبدون. غابت عنهم معبوداتهم فطلبوها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فأقاموا التماثيل والأنصاب يذكرونها بها فى المصائب. ومازجتها الأوهام، فنحتوا منها الأصنام، يقصدونها=

ويجيب الشميل بالشعر على سؤال: هل فى الوجود عالم آخر؟ وهو ما يبرر وجود الدين ويشرع له، انطلاقاً من النفس إلى الوجود، ومن الواقع إلى الخيال، ومن اليقظة إلى الحلم[1]. وأراد البعض ممارسة الرهان مثل رهان بسكال لإثبات احتمال وجود عالم آخر، وصاغ ذلك شعراً. فى حالة وجود عالم آخر الإنسان

=فى المهمات، ويستنجدونها فى الملمات.لقد ضلوا فى ما كانوا يقصدون ويستنجدون. وقفوا عند ذلك زمناً طويلاً. ألوف السنين تعد فيه كأمس الدابر والأفكار فى اضطراب وحيرة، والاعتقادات متناقضة غير متوافقة، مقطوعة موصولة غير متناسقة. والعالم ميدان ترمح فيه الأرواح والأشباح. والصور المريعة والخيالات الشنيعة. فانفتح الباب واسعاً للسحر والسحرة والشعوذة والمشعوذين والرقى والطلاسم. كل يجد فى ذلك مصلحة له. المضِلون والمضلَّلون. أما هؤلاء فأهل مكر. وأما الأولون فأغبياء. هؤلاء ليسوا على هدى من علمهم وما كان أولئك بمخطئيه. آلهة يرضون ويغضبون، ويحبون ويكرهون، ويعشقون ويتزوجون، ويولدون ويولدون، ويتخالفون ويتحارون. يسكنون الجبال، ويترددون على الغياض، ولهم مواقع تذكر مع البشر يهيجون البحار، ويثيرون الرياح ويحبسون الأمطار، وينزلون إلى أعماق الجحيم. فى طلب نفس صديق لهم من الناس ويصعدون بها إلى النعيم. آلهة صورهم الناس على صورتهم وبكل ما هم إليه يميلون. وجعلوهم نظيرهم طوائف ومراتب بعضهم فوق بعض ولهم رئيس عظيم به يخضعون. وإليه يرجعون. ذلك والناس فى ضلالهم يعمهون وإذا بصوت زاجر خرج من وسط هذه الظلمات ونطق بهذه الكلمات:

أربـــاً واحـــداً أم ألـــف رب ∴ أديـــن إذا تقسمـــت الأمـــور

تركـــت اللات والعـــزى جميعـاً ∴ كذلـــك يفعـــل الرجـل البصيـــر

ذلك كان نشوء الإنسان فى الأوهام قبل مجىء الثلاثة العظام، موسى واليهودية، وعيسى والنصرانية، ومحمد والإسلام جـ١/ ٨٧-٨٨.

(١) فدعونـــا من الخلـــو والمعنـــى ∴ أن نرحـــب فبالغنـــا الترحيـــب

واحرقونـا فى أرضنا عن سمـاء ∴ صـــوت أملاكهـــا إلينـــا نعيـب

أرضنـــا للنهـــى خزانة علـــم ∴ وهى حقـــل للعالمين خصيـــب

علمـــونا أن الحيـــاة جهـــاد ∴ ومجـــال الجهاد فيها رحيـــب

علمـــونا أن الهنـــا من هنـــا ∴ الغيـــر منـــا صحيحـــة مكتوب

لا تقولـــوا الأديـــان فينا لا من ∴ أن تقولـــوا فقولكم مكـــذوب

قابلـــوا عصرنا بظلـــم عصـــور ∴ سادها الدين ثم بعـــد أجيبـــوا

جـ٣/ ٢٢٣/ ٢٢٩.

هو الكل فى كل معيدا ومبديـــا ∴ وما نحن إلا فيه من صور الفنـــا

وليس فنـــاء ما نـــراه وإنمـــا ∴ هو العود للأولى هو البعث للأولى

قضوا فحيينا وانقضينـا بعودنـا ∴ إليهم وغير الكل ليس لـــه البقـــا

جـ١/ ٢٦٨.

يكسب، وفى حالة عدم وجوده فإنه لا يخسر شيئاً. وهو موقف انتهازى أو "أوبرتونيسم"[1]. والرغبة فى الخلود رغبة إنسانية والبقاء بعد الموت بل والاتحاد بالعالم الفسيح وليس فى القبر الضيق[2]. ولماذا الخلود فى السماء وترك الأرض، والفرح فى السماء والحزن فى الأرض. والدين هو العدل على الأرض قبل العدل فى السماء.

ليس الدين عقائد رجال الدين بل علاقة بين الإنسان وربه[3]. وقد تحول الدين إلى صنعة ورياء[4]. ليس الدين مجرد صوم أو صلاة إنما هو ترك الشر وتنقية الصدر من الغل والحسد[5]. فأهم شئ ليس هو عقائد خلود

---

(١) زعم المنجم والطبيب كلاهما ∴ أن لا معاد فقلت ذاك إليكما
إن صح قولكما فلست بخاسر ∴ أو صح قولى فالوبال عليكما
جـ١/٢٩٠.

(٢) ادفنونى فى القبة الزرقاء ∴ إن قدرتم فذاك أخص رجائى
لا بقبر فى الأرض لا كان قبر ∴ ضيق الثقب ضيق الأرجاء
أودعونى المنطاد ينقل جسمى ∴ فى فسيح الخلا وصافى الهواء
ولأنل فى الممات ما لم أنله ∴ فى حياتى من بعد طول العناء
سعة فى البقاء ولوبت فيها ∴ آكل وحش الفلا وطير السماء
جـ١/٣٣٩.

قسم الناس بين خلق يجازى ∴ ثم قوم بعد ذاك مجونا
بين خلق نعد فيها المعافى ∴ وتعد المألوم والمسكينا
هل دريتم بما جنيتم تظلو ∴ مون أنتم وأنتم الظالمونا
جـ٣/١٣٤.

(٣) لذلك فالشاعر الأديب نقولا أفندى رزق الله:
إنما الدين موعد واتفاق ∴ بين هذا الورى ورب البرية
جـ١/٧٧٢.

(٤) أرائيك فليغفر لى الله زلتى ∴ بذاك ودين العالمين رياء
جـ١/٢١٤.

(٥) ما الخير صوم يذوب الصائمون له ∴ ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وإنما هو ترك الشر مطرحا ∴ ونفضك الصدر من غل ومن حسد
ما دامت الوحش والأنعام خائفة ∴ خرسا فما صح أمر النسك للأسد
جـ٣/١٢٩، جـ١/٢٥٥.

النفس بل صفاء النفس وسلامة الإدراك[1]. الدين هو الدين الطبيعى الفطرى وهو أساس دين الوحى. هو دين يقوم على فعل الخير والإحساس بالجمال[2].

والانتقال من الشرك إلى التوحيد، ومن التجسيم والتشبيه إلى التنزيه انتقال طبيعى بفضل العقل الإنسانى. وهو ما قام به الوحى وساعد عليه[3]. ويعجب الشميل بالمنار ورشيد رضا والأستاذ الإمام محمد عبده على عكس سلامة موسى الذى كان يمقته[4].

والدين ليس هو الحلال والحرام. وقد ينشأ منه الضرر أكثر من المنفعة. الدين هو يقظة الضمير وحب الخير للناس بلا تمييز. وهو الدين الواحد الذى يصاحبه كل الأنبياء. وهو تحقيق العدل بين الناس ورفض الخرافة والسحر

---

(١) وقد زعموا هذه النفوس بواقيا ∴ تشكل فى أجسامها وتهذب
ولو كان يبقى الحس فى شخص ميت ∴ لآليت أن الموت فى الفم أعذب
جـ١/٢٥٥.

(٢) دع من محمد فى سدى قرآنه ∴ ما قد نحاه للحمة الغايات
إنى وان أك قد كفرت بدينه ∴ هل أكفرن بمحكم الآيات
أو ما حوت فى ناصع الألفاظ من ∴ حكم روادع للهوى وعظات
وشرائع لو أنهم عقلوا بها ∴ ما قيدوا العمران بالعادات
نعم المدبر والحكيم وأنه ∴ رب الفصاحة مصطفى الكلمات
رجل الحجا رجل السياسة والدها ∴ بطل حليف النصر فى الغارات
ببلاغة القرآن قد خلب النهى ∴ وبسيفه أنحى على الهامات
من دونه الأبطال فى كل الورى ∴ من سابق أو لاحق أو آت
جـ٣/٢١٢.

(٣) أربا واحداً أم ألف رب ∴ أدين إذا تقسمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعاً ∴ كذلك يفعل الرجل البصير
جـ١/٨٨.

(٤) ولست أبالى أن يقال محمد ∴ أبل أو اكتظت عليه المآتم
ولكن دينا قد أردت إصلاحه ∴ أحاذر أن تقضى عليه العمائم
جـ١/٢٤٣.

والعنقاء والغول[1]. ويستشهد بأبى العلاء على الإيمان الباطنى القائم على الخوف من الله وفعل الخير[2]، ورفض النفاق وقول ما لا يفعل.

والدين أحد مصادر القهر كما وضع الكواكبى ذلك الاحتمال فى "طبائع الاستبداد"[3]. والعقل أساس الدين قبل أن يتحول الدين إلى أساس للسلطة[4]. وآفة الدين الفرقة والصراع بين الأديان[5].

---

(1) والدين فى الدنيا أنواع ملخصها ∴ فيه الورى بين تحريم وتحليل
وحبذا الدين فى دنياك لو سلمت ∴ من ضره أو أتى من غير تثقيل
وأحسن الدين ما سن الضمير لنا ∴ من آية الحق لا من أى تنزيل
تجرى به الخير لا فرق العباد ولا ∴ فرق البلاد ولا فرق الأقابيل
وحبك الناس حب النفس جامعة ∴ فاعمل به كلفاً من غير تفضيل
هذا الذى قد أراد الله من قدم ∴ وهو الذى صح عن عيسى بإنجيل
جـ٣/١١٨.
إذ تجعل الجن والأملاك قاطبة ∴ والسحر فى الكون العنقاء والغول
جـ٣/١١٩.

(2) ومن يطهر بخوف الله مهجته ∴ فذاك إنسان قوم يشبه الملكا
عليك بفعل الخير لو لم يكن له ∴ من الفضل إلا حسنة فى المسامع
لقد جاء قوم يدعون فضيلة ∴ وكلهم يبغى لهجته نفعاً
جـ٣/١٢٦.
رويدك قد غررت وأنت حر ∴ بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحاً ∴ ويشربها على عمد مساء
يقول لكم عذرت بلا كساء ∴ وفى لذاتها رهن الكساء
إذا فعل الفتى ما عنه ينهى ∴ فمن جهتين لا جهة أساء
جـ٣/١٢٧.

(3) قالوا تمس الدين فى بلد ∴ كل له فيه غدا عبدا
جـ٣/٦٣-٤٤.

(4) كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً فى صبحه
والمساء إنما هذه المذاهب أسباب بجذب الدنيا إلى الرؤساء جـ٣/١٣٠.

(5) بتنا وباتوا مثلما شاء ظلمهم ∴ فريقين سادات قساة وأعبدا
وخافوا اتحادا بيننا فتوسلوا ∴ بدينين للتمزيق عيسى وأحمدا
جـ١/٢٤٣.

جوهر الأديان واحد. فلم التفرقة بينها؟ القصد منها إصلاح العمران والإخاء الإنساني. وهى كسائر المخترعات بين أيدى البشر، وسيلة للكسب. الأمة رؤساء الملة ورجال الدين. وهو حال النصرانية فى العصور الوسطى. والإسلام أيضاً فى تاريخه لم يسلم مما اقترفته أيدى رجال الدين[1]. الدين الحق يمنع الجهل ويؤكد التناصر بين بنى الإنسان. بل إن الحيوانات لا تستطيع أن تعيش إلا فى جماعة. وقام المصلحون لتصحيح ما أفسده رجال الدين. ولا فرق بين المصلح الاجتماعى والمصلح الإلهى. دين الإنسان الحق هو العلم. الدين الحق هو العلم الصحيح[2]. وهو نفس موقف أوجست كومت[3].

---

(١) لو تجرد الإنسان مما غرس فيه من بواعث التفريق بعلة الأديان لما أتى منكراً بحق أخيه فى الإسلام. على أن الأديان تنهى عن المنكر. وهى كسائر الشرائع التى يقصد منها إصلاح العمران تعلم العطف على الإنسان ولكن الأديان كسائر مخترعات البشر تتحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب فى أيدى أولئك الذين اتخذوها تجارة لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الإنسان. رؤساء الأديان من كل دين وملة علموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان. وكم قاموا يبيعون دينهم بدافق، وفرطوا بمال الأيتام. وكم خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام. قامت النصرانية فى العصور الوسطى بفظائع تقشعر لها الأبدان حاشى للإنجيل أن يكون الامر بها. وما قام به أولئك الذين هزأوا بالدين ليسحقوا به الإنسان بالاتفاق مع الحكام الظلام. ولو كانت النصرانية تأمر بهذه الفظائع لما رأيناها فى الممالك التى ارتقت بالعلم شديدة العطف على الإنسان. إلا التى لا يزال الجهل مخيما والتى لا يزال اليهود يذبحون فيها على مذبح الجهل ذبح الأغنام مما يجعل الذنب كل الذنب على أولئك الرؤساء.
الإسلام دين اجتماعى ينهى عن كل شر، ولا يقاتل إلا الذين يقاتلونه، ولا يعتدى على الإنسان. ويأمر بالذود عن المستأمنين الأمنين فى ظله. وحاشا أن تامر بغير ذلك شريعة القرآن. فالقرآن برئ من الفظائع التى ارتكبت وترتكب كل يوم بعلة الدين فى مملكة بنى عثمان.
فيا مقلنسى الجهل ومعمى الضلال أين رأيتم فى أديانكم ما يسمح لكم أن تزرعوا فى رؤوس أتباعكم الجاهلين التفريق بين الناس إلى حد التباغض والتقاتل حتى قامت قيامتهم يقتلون بعضهم تقتيلاً فى الوطن الواحد، يعتدون على الأمنين لخلاف لا علاقة له بالدين. لو قامت الإنسانية فى كل الدنيا ونسرت الحكم رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسؤولون عن كل الفظائع التى ارتكبت ولا تزال ترتكب باسم الدين نسرة نسرة لما وقت حق الانتقام منهم لما جنوه حتى اليوم على الإنسان. جـ١/٢٢٠-٢٢١.

(٢) الدين الحق جـ١/٣١٨-٣٢٠.

(٣) "فدين الإنسان الحق هو العلم. ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها يعلم الإنسان ما تعلمه الأديان، ويفوقها فى أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكم الإنسان بها فى الإنسان ولا تقيده نظيرها بزمان أو مكان. فالدين الحق هو العلم الصحيح" جـ١/٣٢٠.

جـ- الوطن: والدين والوطن لا يجتمعان. فالدين للآخرة والوطن للدنيا. ومن ثم تأتى ضرورة الفصل بينهما. الأديان متعددة والوطن واحد. الدين ناشئ من الوهم والوطن واقع. ومن يجمع الدين والدنيا كمن يريد أن ينكح الثريا[1].

وبالرغم من أن الشميل لبنانى الأصل إلا أنه مصرى المقام والهوى. أشعاره فى مصر وأرضها عديدة. يؤلف فيها ويستشهد بأقوال شعرائها. مصر تتجاذب اللين والشدة، الرحمة والعنف، بلد المتناقضات وأرض العجائب[2]. ويمكن نصرة المصريين فى المعمعة. يقومون ضد الاحتلال ويستشهدون[3].

---

(١) لا يصلح الإنسان مجتمعاً ∴ مادام فيه الدين والوطن

جـ٢٢١/٢ جـ٢٩٦/١-٢٩٩

ويؤيد ذلك شعر المتنبى:

أيها المنكح الثريا سهيلا ∴ عمرك الله كيف يلتقيان جـ٦٣/٢.

لا يصلح الإنسان مجتمعاً ∴ مادام فيه الدين والوطن

ولم يزل من علمته خطل ∴ يضيع فيه العقل والزمن

محلقاً فى الغيب مختيلا ∴ كأنما الغيب له عطن

ويهمل الأرض وما كنزت ∴ وأن الأرض له سكن

وعلمه إن لم يكن علماً ∴ يرتاض فيه العقل والبدن

يستخرج الأسرار ما خفيت ∴ وتصدق العين بها الأذن

وشرعه إن لم يكن شرعاً ∴ وسنة الكون له سنن

يقتسم الأعمال مشتركاً ∴ لا واش فيه ولا وسن

وليس فيه مرهق نهم ∴ وليس فيه مرهق يهن

موطنه العالم أجمعه ∴ ودينه السلام لا الفتن

جـ٢٣٦/٣.

(٢) مصر هل أنت غيرما هن وإن لنا ∴ شداداً وإن قسونا ركاكا

ذلك خلق من صنع فرعون لما ∴ شاد أهرامها تنامى السكاكا

جـ١٣٢/١.

(٣) فى مصر قامت ثورة ∴ بين المقطم والهرم

من عهد عاد ما سمعنا ∴ مثلها بين الأمم

جاشت عليه جيوشه ∴ حتى إذا كادت تهم

لاقت عنى من هوله ∴ كادت تشيب لها اللمم

وتساقط الأشلاء واصط ∴ بغت مياه النيل دم

تلك المياه وأين من ∴ محمرها صافى الديم *

وأنشد الشميل فى مصر وطنه الثانى والشام وطنه الأول[1]. حب الأوطان شئ طبيعى. ومقاومة عدو يعترف بفضل من يقاومه أفضل من إشفاق يأتى من الأهل[2]. للوطن تاريخ زاهر وماضى عريق مثل بعلبك وآثارها. والتقدم إن لم يكن إلى الأمام كما هو الحال قد يكون إلى الخلف كما هو الحال فى الشرق[3]. والوطن مهبط العلم[4].

وقد كانت الأمة ناهضة قبل انحطاطها وتقدم الغربيين. وقد تخلفت الأمة الآن وأصبحت مطمع كل طامع. لذلك استنهض محمد إبراهيم العرب واضعاً السوريين بالهمة والإقدام[5].

د- الإنسان: ويعارض الشميل المعرى فى نفى مسئولية الإنسان ووضعها فى

= كســـت الطبيعـــة حلـــة ∴ خضـــراء فاضــت بالذمـــم
حـــرب ولكـــن نارهـــا ∴ بـــرد لإيقـــاظ الهمـــم
وتنبهـــت مـــتن بعد طـــول ∴ رقادهـــا تلـــك الرمـــم
جـ١/١٣٥.

(١) ماذا جنيـت وماذا جناه بنـوك ∴ أظلمتهم يا مصـر أم ظلمـوك
فبسمـت للغرب الطموح وأهلـه ∴ ومنحتهم فـوق الذى منمـوك
وعبست فى وجه الشام دائمـاً ∴ قطر الشـام وإن عبست أخـوك
جـ١/٢٤٦.

(٢) فيـا وطنى ما خاننى فيك خائـن ∴ من الحب أو أنى رضيت بـه نـدا
أريـدك فى عـز ولكننـى أرى ∴ على غير ما أرضى أرى الفرقد نـدا
فإن جرت فى حكمى فما أنا جائر ∴ فمـا أنا إلا باحث لم يجـد بـدا
جـ١ ص١٩٥/جـ٢/٢٣.

(٣) المرء يسعى أن يسير إلى الأمـام ∴ وليس يحمـد أن يسير القهقـرى
أمـا أنا لمـا رأيـت بعلبكـا ∴ فوددت لو أنى أسير إلى الـورا
جـ٢/١٣٩.

(٤) حييت يا وطنا تصبو القلـوب إلى ∴ أرجائـه وبـه الأرواح تغتبـط
شمس المعارف فى علياه جامعـة ∴ أطرافـه وهى فيما بينها وسـط
ففى ذرى الأرز حبـل من أشعتها ∴ يلقى وحبـل على الأهرام ينبسط
جـ٣/٧٠.

(٥) جـ١/٢٣٥/٢٣٩ جـ٢/١٢٠.

الآباء والأجداد[١]. وهو ملتون الشرق وأحد رواد الشعر فيه[٢].

وشواغل الإنسان كثيرة موزعة بين المال والفكر، بين الدنيا والآخرة[٣]. ويعبر الشعر عن التجارب الخلقية مثل الهجاء والمديح والأسى والصبا. والشيب فى النفس وليس فى البدن[٤]. والحكيم لابد له من قوة مثل سيف الله المسلول وهو ما يجافى دعوة الدين إلى المحبة والسلام. وقد يكون السيف مجازاً يعنى قوة الحكمة ومضاء الحق[٥].

وإغاثة اللهفان وإبراء المريض وإطعام الجائع من طبائع الأمور. والتقرب إلى الله لا يتم إلا عن طريق خدمة الناس[٦]. وقد ينتحر الغنى بسبب البطنة والفقير بسبب الجوع[٧]. والمجاملة أحياناً خير من المخاصمة العقيمة[٨]. وقد تؤدى زيادة النحس إلى تجسيم الوهم[٩]. والإنسان يرفع صوته إذا كذب ويخفض صوته إذا

---

(١) إذ يعارض المعرى فى قوله:

هذا ما جناه أبى علىّ ∴ وما جنيت على أحد

بقوله: خلوا ارتضيت بما جناه ∴ أبى علىّ وما انفرد

لم أشك إلا دهرنا ∴ وبذاك تعزية الولد

لكن جنيت أنا علىّ ∴ وما جنيت على أحد

جـ١/١٠-١٦٣ جـ٣/١٤.

(٢) يذكر شعراء آخرين يقرؤهم لعلاج الأرق مثل حافظ وشوقى وأبو تمام. جـ١/٢٤٢-٢٤٧.

(٣) ما لى أراك حزيناً أيها القلم ∴ هل مات قومك يا مسكين كلهم

ماتوا وياليتنى ما عشت بعدهم ∴ أم ترانى وحولى كلهم رمم

جـ١/٢١٣.

(٤) جـ٣/٧٢-٧٣/٧٨.

(٥) لا يبرز الحكيم إلا وهو فى يده ∴ مسلول سيف بأمر الله مسلول

جـ٣/١١٧.

(٦) ومن يك ذا فضل ويبخل لفضله ∴ على قومه يستغن عنه ويذمم

جـ١/١٦٠.

(٧) والموت أطيب من حياة مرة ∴ تقضى لياليها كقضم الجلمد

جـ١/١٦٧.

(٨) ومن نكد الدنيا على الحر يرى ∴ عدوا له ما من صداقته بد

جـ١/٢٠٦.

(٩) وهمناك أن تعطى فلو لم تجد لنا ∴ لخلناك قد أعطيت من شدة الوهم

جـ١/٢٠٨.

صدق[1]. والإنسان لا يقول إلا الحق[2]. والعفو من شيم الكرام[3].

والثورة ضد الظلم شئ طبيعى، وثورة العمال ضد الاستغلال منادين بالاشتراكية حق طبيعى حتى ولو خربت الدنيا إن لم تتسم بالحكمة[4]. الثورة ضرورة طبيعية إذا ما نهب الأغنياء الفقراء وسيطر الأقوياء على الضعفاء[5]. ولا يعفو المذنب عن البرئ، ولا الظالم عن المظلوم. والقضاء يتحرك لقتل الأفراد ولكنه لا يتحرك لقتل الشعوب[6].

وقد يصبح الشعر غاية فى ذاته، أداة للحديث مع النفس، ومناجاة الروح حتى لا تصدأ النفس. وعذاب اليوم مثل سنة ولذة سنة مثل يوم. وعلاج مفاصل البدن أيسر من جلى صدأ الروح. والشعر صادق فى الهجاء، متكلف فى المديح. ولا يدرى الشاعر أحسن أم أصاب. الشعر مجرد خواطر فى النفس. وقد يشعر الإنسان

---

(١) إذا قلت المحال رفعت صوتى ∴ وإن قلت الصحيح أطلت همسى
(المعرى) جـ١/٢٤٠.

(٢) قالت الضفدع قولاً ∴ فرسته الحكماء
فى فمى ماء وهل ∴ ينطق من فى فيه ماء؟
جـ١/٢٤٢.

(٣) حلمت أبا عباس حلمى أننى ∴ رأيتك تعفو عن مشيك عن حلم
فيا حبذا عفو أرى فيه يقظتى ∴ بحلمك حلماً والحقيقة فى حلمى
جـ٢/٣٥.

(٤) ماذا يهمنى إذا خربتا ∴ مادمت خربانا أنا وأنت
منعم تبيت فوق الريش ∴ وذا أنا أبيت فى الحشيش
إن لم يكن على الحصى فى البرد ∴ تحت الشتاء وغطائى جلدى
جـ١/١٥٧

(٥) إذا لم يكن غير الأسنة مركباً ∴ فلا يسع المضطر إلا ركوبها
جـ١/٢٣٤.

(٦) قتل امرأة فى غابة ∴ جريمة لا تغتفر
وقتل شعب آمن ∴ مسألة فيها نظر
جـ١/٣١٠.
وفى صياغة أخرى:
طعن امرأ فى عمل ∴ جريمة لا تغتفر
جـ٢/٦٩.

أن فوق صدره جبل وتتسلط السوداء عليه. ويمكن ترجمة الشعر العربى دون أن يفقد شيئاً من جماله لأنه شعر الحقائق(١).

هـ- **المجتمع**. وإذا لم يتم تطبيق القانون فى المجتمع يلجأ الإنسان إلى الحيلة(٢). وإن لم يوجد الخير فى الصدق فلا محالة من الكذب(٣). والخير والشر مجردين ليسا من هذا العالم. ويتعلقان بالأوضاع الاجتماعية. والأخلاق فطرية مطبوعة، ومكتسبة مجهولة(٤). وحرية الطباعة ضرورية للمجتمع ولنهضة الشرق(٥). وهى ليست صحافة الإثارة والتحريض بل صحافة النقد الاجتماعى. وقضاء الله خير من قضاء البشر. الأول قضاء أبدى والثانى قضاء زمنى(٦).

ومع ذلك فللجهل عذر لا يفوت ذوى الفضل. وبين الناس فروق فى التربية(٧). والاعتناء بالأطفال ضرورى. فهم رجال الغد(٨).

والاستبداد يجعل الملك فى مهب الريح لا يستقر على حال. وواجب الحكومة عدم الاعتداء على الآمنين بل المحافظة على مصالح الناس. ويبدو استحالة الجمع

(١) جـ١/٢٣٢-٢٣٣/٢٤٤-٢٤٦/٢٥٤ جـ٢/٧٣.

(٢) إن لم يكن عند حظ ∴ فليكن عندك حيلة
جـ١/١٢٠.

(٣) والصدق إن القك تحت العطب ∴ لا خير فيه فاعتصم بالكذب
جـ١/١٢٠/١٤٣.

(٤) والظلم من شيمة النفوس فإن تجد ∴ ذا عفة فلعله لا يظلم
جـ١/١٤.

(٥) سبقتهم إلى التنبيه طراً ∴ بعزم ثابت حر قوى
وكم حرضتهم تحريض عيسى ∴ ولكن ليس لى سيف النبى
جـ١/٣٣١-٣٣٧.

(٦) قضاء الله أيسر ما لقينا ∴ إذا كان القضاء كما منينا
فذاك مجيئنا فى العمر يوما ∴ وهذا كل يوم ما حيينا
جـ٢/٧٤.

(٧) جـ١/١٧٣-١٧٤.

(٨) صبياننا فى القبح مثل شيوخنا ∴ وشيوخنا فى العقل كالصبيان
جـ١/١٧٩.

بين النقيضين، الملكية والدستور، التسلط والحرية، أو حتى الإخاء الدينى. ودور الصحافة هو نشر الوعى بالحرية بين الناس وإصلاح الحال العثمانى. فالبطل هو بطل القلم لا بطل السيف. وقد قال نابليون أما فشته: لقد هزم القلم السيف[1]. وأنشد شعرا بعد ترشيحه لمجلس الأعيان. والمنصب قيد على حرية الإنسان. ومع ذلك يشكر المرشح له. وليس سبب الحروب عدم كفاية الأرض بل أطماع الإنسان فى الجاهلية الأولى[2].

ثالثا: الوافد العلمى والأدبى.

الوافد الغربى هو العلم والأدب نظراً للعلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع، بين الطبيعة والإنسان، بين الحقيقة والجمال.

فى المجموعة الأولى يتقدم العلماء مثل أبقراط على الأخلاق. نموذج العالم الطبيب، صورة الشميل فى الماضى. فماضى العلم مثل حاضر العلم، ثم سبنسر أحد علماء نظرية التطور وتطبيقها فى العلوم الإنسانية خاصة الاجتماع والأخلاق، ثم دارون وأرسطو وبروكا، لا فرق يين القدماء والمحدثين فى العلم، ثم لمبروزو العالم الاجتماعى الإيطالى ثم شاركو ونيوتن وبشنر وتوبينار وهوشك وأكاسيز فى الطبيعة وأنصار الفلسفة المادية فى علم النفس الذين يدرسون النفس باعتبارها وظيفة للعضو الحى، ثم بال وديوزن ودولونى أيضاً من أنصار فلسفة الحياة العضوية. ثم يأتى عشرات آخرين مثل وليم طومسون ولامارك وهكسلى وهولباخ ويونج وهيكل من علماء الحياة، ومثل نيوتن من علماء الطبيعة[3].

---

(١) جـ٢/٩١-٩٢/١١٢/١٦٦/١٩٨.

(٢) جـ١/٢٢٣.

(٣) أبقراط (١٥)، سبنسر (١٣)، اللورد كرومر (٩)، دارون، بروكا، أرسطو، نابليون، الفيارى (٥)، لمبروزو (٤)، شاركو، كالفن، روزفلت، نيوتن، بشنر، توبينار، هوشك، أكاسيز (٣)، لوثر، قيصر روسيا، بال، ديوزن، اتيفان، بوريدان، دلونى، السير أوليفر ليدج (٢)، ديموسين، بسكال، تاسيت، فولتير، وليم طومسون، اللورد كالفن، طاليس، فيثاغورس، ليل، بطليموس، فيلا دلفوس، هيرورطس، أرشميدس، شمبر، أرميروس، بسمارك، صابى، ملتون، كتوك، سميث، دى كاتر فاج، لامارك، أفلاطون، شكسبير، شفل، هكسلى، هويثلى، غاليلى، هدج، ويرودورس، سميراميس، بافيس، فولى،=

ومع العلماء يأتى رجال السياسة. ويأتى فى المقدمة اللورد كرومر الذى أثار المصريين بكتابه "مصر الحديثة". ينقد فيه تأخر الشرقيين ويعيب عليهم انحطاطهم مقارنة بتقدم الغربيين، ثم الفييرى فى كتابه عن الطغيان والذى قيل عن الكواكبى أنه اقتبس أفكاره فى "طبائع الاستبداد"، ونابليون نموذج الفاتح المستنير الحديث، ابن الثورة الفرنسية، ثم كالفن والبروتستانتية باعتباره حركة حديثة، ثم ايتيفان الفوضوى الذى عشق الحرية والذى حوكم فى الغرب ذاته، حضارة الحرية والتقدم، ثم فولتير وروسو وسان يوسف، والإسكندر وغاريبالدى وبسمارك بل ونيرون. ومن الأدباء ديموستن وتاسيت وهوميروس وملتون وشكسبير ولامارتن، وهوجر وموسيه وروستمان. ومن الفلاسفة بسكال وفيثاغورس وبطليموس وأرشميدس وأفلاطون وشوبنهور وكانط وديدرو وكلمنت السكندرى.

والحقيقة أن عرض هذا الوافد لم يكن لذاته بل كان مرآة يرى فيها الموروث التقدم العلمى للغرب، ويعكس صورة التخلف العلمى للدولة العثمانية كما هو الحال عند الطهطاوى عندما يرى الإسكندرية فى مرآة مرسيليا، والقاهرة منعكسة على باريس. فأرباح فرنسا فى معرضها عام ١٨٨٩ تعكس خسائر مصر بسبب الحوادث العرابية فى ١٨٨٢ كما لاحظ نيمارك(١).

وفى المجموعة الثانية يتقدم أبقراط مما يدل على أهمية الطب كمصدر للفكر، ثم كامبل وألفييرى، العلم والسياسة، ثم روزفلت ولويس الرابع عشر. ويتداخل العلماء والأدباء والسياسيون معاً فى بيئة ثقافية واحدة(٢).

---

*دافيس، شوبنهور، كانط، ديدرو، ليثرزيك، كوينكورد، كريتلوف، جلاسجو، كواثلث، اندرال وعفرت، ملن ادوارد، هرتون ولفون، هولباخ، ماريليه، مركونى، لموان دنلوب، ورن، يونج، دريفوس، ماكنلى، جورى، سان يوسف، كبلر، بلس، لامارتين، أتوس، الاسكندر، نيرون، رو، أسابيا، لانكستر، دلفيتش، هوجو، موسيه، روستان، ستيد، نيوكم، غاريبالدى، هيكل، طومسون، كلمنت السكندرى.

(١) جـ٥٨/٣.

(٢) أبقراط (١٤)، كامبل، الفييرى، رزفلت، لويس الرابع عشر (٨)، كبلر (٣)، بونابرت، أرسطو، روسو، بايرون، مكيافيللى، مونتسكيو، الاسكندر (٢)، لويس السادس عشر، فولتير، لامارتن، دانزسكوت، إتيفان، سان يوسف، نيوتن، سقراط، شاؤول، تيودوروس، فرنسيس يوسف الحكيم، هوارد بلس، بوريدان، داروِن، رسل هيكل، برناردى، ڤاليليو، لورد هرفى، نيتشه (١).

وفى المجموعة الثالثة يتقدم كوخ الطبيب على الإطلاق، ثم دارون ونيتشه ثم برغمن ثم هوجو، وروستان، ودى موسيه، ثم باستور وأرسطو وروسو. ويتداخل الأدباء والفلاسفة والعلماء والساسة فى وحدة حضارية واحدة[١].

والعلماء أبطال الإنسانية مثل نيوتن ودروين وجنّر وباستور[٢]. الألمان تجار علم أكثر منهم علماء على عكس الفرنسيين والإنجليز والطليان الذين أنجبوا مثل لامارك مكتشف نظام الأحياء الكبرى الطبيعى وأبو دروين وباستور مكتشف الأحياء الدنيا وصاحب مذهب التعقيم والاختمار. ويا ليت الأمة الألمانية اقتصرت فى العلم فى الغاية الكبرى منه وهو خير المجتمع كما قصد جنّر الإنجليزى وباستور الفرنسى، وماركونى الطليانى، واستثمرته كما فعل كوخها وأهرلنخيها. برغصون (برجسون) يعالج العلوم متأثراً بالموهوم بالرغم من أهمية نظريته فى الإرادة الحرة، فى دائرة الراجح من موروث ومخبور. وزميله الفيلسوف ريشيه من أعضاء الغائية. وذلك كله من آثر سطوة الفلسفة على العلم، مع أن العكس هو الصحيح، سيطرة العلم على الفلسفة. وقد أوضح كلود برنار التضاد بين الفلسفة والعلم كما وضح فى الطب التجريبى. كما أن فلسفة أرسطو أضغاث أحلام. العلماء والمخترعون هم الذين ساهموا فى تقدم البشرية مثل ماك آدم وستفنسون أكثر من أفلاطون فى الجمهورية وفلاسفة دائرة المعارف. وهو ما أقره نابليون فى حكمه على روسو ومور وفنلون وآرائهم الخيالية. فأميل روسو لا وجود له إلا فى خياله[٣].

---

(١) كوخ (٣٧)، دارون، نيتشه (٦)، برغمن (٥)، هوجو، روستان، دى موسيه، برتلينن، نابليون (٤)، أرسطو، روسو، هيكل، برناردى، برجسون (٣). جنر، وستفال، أبقراط، نابليون، ستروس، كروفر، اهرنج غوتمن (٢). بتر، ديموستين، طاسيت، بسكال، فولتير، روشياس، أوطوفولس، هبرا، سغم وينبرجر، كورزويل، جرهرد، أدلر، فون دورينج، انفارس، نيمارك، لويس الرابع عشر، لويس السادس عشر، بشنر، سبنسر، كوندرات، تلتوف، ماركونى، كولمبوس، رنباكوس، برنينج، هنوخ، أبولد، لنين، كورنيل، واستوشين، نودرين، فيرشو، روتنبرج، أولهوزن، فريدركس هينى، رشيه، هريكير، بيك، برتين، ديولافوا، فرنيه، سانشوتولدو، بورلى، كارنو، بسمارك، كورثل، كوهلر، برولين، أدربيد، راسيه، أتيلا، شارل لاتورنو، بلس، تيرنار، شكسبير، كنيز، يوليوس قيصر، رسل، كلود برنار، ماك ادم، ستفتسون، أفلاطون، توماس مور، فنلون، جوتنبرج (١).

(٢) جـ٣/١٤.

(٣) جـ٣/١٨٤/١٨٦ جـ٣/٢٣٢/٢٣٤-٢٣٥.

وأبقراط هو نموذج الشميل عند اليونان فهو أبو الأطباء. فقد قارن فى كتاب "الأهوية والمياه والمساكن" بين أهل آسيا الأقل نجدة فى الحروب من أهل أوربا الأعظم نجدة لأن الملوك تحكم آسيا وكان الناس رعية لهم وعبيداً لا يهمهم التمرين على السلاح بل الهروب من الجندية لأن الخطر غير موزع على الناس بالسواء[1]. وعليه أن يتوخى منفعة مريضه. فرد الأمراض إلى نظام الطبيعة. وللطبيعة أثر على أخلاق الشعوب كما لاحظ أبقراط أبو الطب. فكل ما ينبت فى آسيا أقوم خلقاً لاعتدال فصولها ولأثرها على لون البشرة ويشاركه فى ذلك المشرح صابى. وقد رفض علماء آخرون هذا الرأى الذى يعتمد على الاكتساب وقالوا بالخصائص الوراثية[2]. ويذكر أبقراط جيلاً من البشر المكروسفال أصحاب الرؤوس المتطاولة بعد تشويه رؤوس الأطفال وتشديد الصقالية ثدى البنات. وكما يتم تشويه الأجسام يتم تشوية الأخلاق.

وقد جمع أبوقراط بين الأسباب الطبيعة والأسباب المادية المؤثرة فى البشر ولم يكتف بالأسباب المادية فقط كما فعل ابن خلدون. لكل شئ سبب طبيعى، وبدون سبب طبيعى لا يكون شئ. الاجتماع الميدانى جسم حى تتعاون أجزاؤه عند أبوقراط. وهو مشابه لمبدأ أخلاق الإنسان سواء كان أرسطو ونيوتن أو إنسان متوحش. ولا يرى سبنسر هذا الكمال فى حياة الاجتماع الفزيولوجية لأنه فى الحيوان جهازاً عصبياً هو مركز الأعمال العقلية. ولا يوجد فى العمران ما يشبه ذلك. ويرفض هسكلى تشبيه الاجتماعات بالأحياء لاستخراج القواعد السياسية لأن التاريخ الطبيعى لا يدل على السياسة الاستبدادية. أما سبنسر فيرى أن التاريخ الطبيعى يدل على السياسة الحرة. عند هكسلى يؤدى تمثيل المسح الاجتماعى بالحى إلى حصر الحكومة فى مركز معين. فى حين أن عند سبنسر الأعضاء ظاهرة وباطنة، الظاهرة تدل على القوة أما الباطنة فلا.

---

(١) جـ١/٢٧-٢٨/٣٠-٣١/٣٣/٤٨-٤٩/٥٢-٥٥/١٢٣/١٣٩/١٩٥-١٩٦/٢١١.

(٢) وقد رفض كنوك نقلاً عن سميث ودى كاترفاج هذا الرأى ٢١٤-٢١٥/جـ٢/٢٤ جـ٣/١٠٦.

تدخل الحكومة ضرورى عند سبنسر وهو موجب وسالب، الموجب الإكراه على فعل والسالب الردع عنه. ويضيف داروين أسباب أخرى مثل الانتخاب الطبيعى والجنسى والقوت والأمراض. وعند هويتلى أهم الأفعال التى تقوم بها حياة المملكة تتم عن طريق أناس مدفوعين بمصلحتهم الخاصة. وعند سبنسر من الخطأ تصور ألا يوجد دافع آخر غير المنفعة الذاتية. فالمحبة مع المنفعة ضروريان. ووظيفة الدماغ عنده التعديل بين المصالح المختلفة الطبيعية والعقلية والأدبية والاجتماعية. ويزيد آخرون على طبيعة الدفاع الفكر والروية. استوفى سبنسر الميل الغريزى من اليد القوية فى ارتقاء الأمم وأغفل أمر الروية المجتمعة فى الدفاع. ورو صاحب اكتشاف مصل الدفتريا. والأطباء المعاصرون أحفاد أبقراط وربما فيثاغورس. وقد كان فضل العرب ترجمة كل مؤلفاته أبقراط إلى العربية وهو ما حفظه للعالم ونقله الغربيون عنهم[1].

وكوخ هو نموذج العالم، وهو عالم البكتريولوجيا الألمانى والطبيب الذى حاول اكتشاف أسباب مرض السل بعد أن اكتشفه باشلس. وقد جمع المؤتمر الطبى فى برلين مئات الأطباء صاحبهم الشميل مثل، روشياس. وحضر كثير منهم فى مصر على صلة بأوروبا وبعلمها ونهضتها تتخذها نموذجاً لها. وأخبار العلم تثير الانتباه أكثر من أخبار السياسة. واكتشافات كوخ غطت على مناورات كبريفى وكرسبى السياسية بل وبانتصارات بسمارك العسكرية. وقد استدعته الآستانة للاستفادة من علمه. وقد جرب هنوخ استعمال كوخ فى الأطفال. وحضر من الصحفيين النمسويين أرطوفوكس الذى كان يعرف مصر وكذلك الأطباء مثل سغم وينبرجر الذى تعرف عليه الشميل فى عيادة الدكتور هيرا. كما تعرف على كوندرات وتلتوف. وعرف سبل العلاج مثل حقن براواس ودواء فيرشو ومناقشات جرهر وتجارب برغمن أحد مساعدى كوخ، والجراح الشهير برتليين وصديقه ويستفال[2].

---

(١) جـ١/٢٣١ جـ٢/٤٤/٧٤، ١٦٩-١٧٠.

(٢) الرحلة الثالثة إلى أوربا، مراسلات الشفاء جـ٣/٢٥-٤٨.

وحدث خلاف فى الآراء بين الأطباء مثل ليتن الذى رأى أن الأنسجة المتدرنة كلما كانت أكثر كان رد الفعل أشد. كما عارض آخرون آراء كوخ مثل تيبيرج. وتردد كوهلر فى قبول نتائجه. وترد دكورنيل فى قبول تشخيصه. كما دخل فى النقاش فرنويل وريشيه وهريكور، وبيك، وبرتين. ويلخص الشميل محاضرة واستون شين عن تشريح الأنسجة الدرنية لفائدتها. كما استمع إلى محاضرة ويلاخوا عن الهواء الأصفر. وتعرف على ستروس البكتريولوجى، والمعملى سانشتولد والمكسيكى. وينقد الشميل الأوضاع الطبية فى مصر كما ينقدها الأطباء والأجانب مثل الدكتور فرخوا الألمانى أمام الجمعية الطبية المصرية[1].

ويرى سبنسر أن أهل الشرائع العوائد والمعاملات والمعايش تحصل للناس بالتربية والمحاكاة أكثر مما تحصل بقوة الحاكم[2]. وأن الضرر الذى يلحق بالاجتماع من نزع شرائعه القديمة قبل أحكام شرائعه الجديدة ليس بأقل من الحيوان الذى يعيش بين اليابس والعامر. والجسم الاجتماعى مصطلح وضعه سبنسر بالرغم من استعمال الشميل له فى مقدمته الأولى بشنر عام ١٨٨٤. وتشبيه العمران بالجسم الحى معروف عند القدماء كأفلاطون وأرسطو وفلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو (وشكسبير!). ولا فرق بين سبنسر وبين سنن الاجتماع وسنن الحياة، وكذلك الأمر عند شفل الألمانى[3]. فعند سبنسر أن القوى الكبرى فى الحيوان، الغاذية والمدبرة والموزعة. وهى فى الاجتماع تشبه الصناعة والحكومة والتجارة. وجعل اسبينوزا المحبة العاقلة بين الحيوانات المدركة بسبب اللذة الحاصلة للحيوانات من مشاهدة صورها فى أمثالها. ويرى دارون أن سببها المنفعة.

---

(١) جـ٣/٦٠.

(٢) جـ١/٢٤/٤١/٤٦ جـ٣/١١٤.

(٣) مثل السير وليم طمسن وهو اللورد كالفن ورأيه فى جراثيم الأجسام الحية جـ١/١١-١٢، ومعارضة اللورد ريلى له وهبوط الأحياء على الأرض من السماء وهو رأى نيوتن ولوكيار بتساقط حوالى عشرين إلى أربعين مليوناً منها.

وقد سبق ابن خلدون دارون ولامارك فى القول بأثر الأسباب الطبيعية على السلوك البشرى[١]. ونظرية دارون فى القرود الأولى بها أن تظل مدفونة فى الكتب عند المحافظين. وهو أشبه بلوحة تيرنار رجوع عولص من جزيرة كاليبو. وتنازع البقاء عند دارون يجعل بين الكريات وهى حيوانات صغيرة تنازعاً شديدة طبقاً لمبادئ الموافقة والمخالفة وهو ما يسمى بالانتخاب الطبيعى[٢]. وقد نشر الشميل فلسفة النشوء والارتقاء لعرض مذهب دراون فأثار عاصفة شديدة حتى أصبح كمذهب كوبرنيقس فى الكون وجاليليو فى الأرض. كان دارون نموذج باحثة البادية فى دراساتها عن المرأة طبقاً للنظام الطبيعى. ويعجب الشميل بالدكتور بلس المربى عندما نصحه بأن يكتم ردود أفعاله الغاضبة بعد مثيراتها لمدة أربع وعشرين ساعة حتى يمكن الحكم عليها عقلاً. وقد يؤمن الإنسان بمبادئ داردن ونيتشه ولكنهما غير قادرين على الإجابة على سؤال: ما الحقيقة؟ القوة قد تكون ضعفاً وهو ما حدث لنابليون.

ويعتمد الشميل فى السياسة على القول المنسوب إلى أرسطو المسمى بالبدائل السياسية. ويضرب المثل بدنلوب فى علم السياسة[٣].

وفى البحث عن أصل الإنسان هناك مدرستان، طاليس وفيثاغورس[٤]. ومن علماء الهيئة القدماء هيبرخوس. وتكثر أسماء العلماء الأوربيين فى موضوع المرأة والرجل هو يتساويان فى وصف الخصائص البيولوجية لكل منهما بما يؤكد قول الفلاسفة القدماء مثل أفلاطون وأرسطو، ومن المحدثين شوبنهور وديدور، أن المرأة أقل من الرجل ونماذج من النساء مثل سيراميس وكليوباترا وزنوبيا. ويتذكر

---

(١) جـ١/٣٣/٤٥/٤٦.

(٢) جـ١/٣٨/١٥٢ جـ٣/٩٥-٩٦/٢١٧/٢٨٠.

(٣) وهى "العالم بستان سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم" جـ١/٢٣.

(٤) مثل كوينكود، كرنيلوف، ملاسرز، كواتلث، اندرال دغفرت، ملن ادوارد، بروكا، توبينار، دلونى، هشك، فولى، دفيس، بافيس، ديودوروس، بشنر، ليثرزيك.

عديد من فلاسفة القانون الماديين مثل هولباخ وشركو وبال ولمبروزو وماريلييه[١]. ويذكر مذهب ديوزن فى التغذية فى موضوع الأذكار والإناث المشابه لمذهب محمد بن زكريا الرازى[٢]. كما تذكر امتحانات (تجارب) درن ويونج على دعاميص الضفادع من أجل معرفة أثر الغذاء فى الأذكار والإناث. ويذكر دلونى أن المرأة أرقى من الرجل وأكثر قدرة على استعمال اليدين. ويلخص الشميل فى نشرة جامعة الزواج والعائلة كتاب العلامة الطبيعة شرل لاتورنو من مدرسة الأنثرولولوجيا أى علم الإنسان فى باريس[٣].

ويذكر الشميل أسماء كثير من علماء عصره فى علوم الطبيعة والأحياء، مثل سقوط جراثيم الأحياء من السماء. وعارض ليل الجيولوجى الانكليزى ذلك واعتبر الظواهر الطبيعية نتيجة عوامل طبيعية[٤]. ووافقه شمير وأكاسيز.

وقد اكتشف كبلر نواميس حركة السيارات بعد خمس عشر سنة من البحث حتى حرر عقله من قيود النقل، وكذلك فعل نيوتن باكتشافه قانون الجاذبية بعد أن أعاقت تعاليم أرسطو وتقليدها تقدم العلم. وقد قدم للبشر علماء الانجليز اكتشافات عديدة مثل نيوتن والجاذبية وداروين ومذهب النشوء والتحول والسير الفيرليدج النفق بين السماء والأرض لمخاطبة الأرواح[٥]. ويؤيد برستيد وينوكم والسير اليفرليدج إمكانية مناجاة الأرواح قدم ذلك لأناس مشهورين مثل قيصر ونابليون وجان دارك. بل إن الشميل قرأ أسابيا الساحرة المشعوذة الشهيرة التى عرضها المقتطف فى كتابها شفاء الغريب".

وكان هنتر يحلم بالخلود الجسمانى للجميع. ولم يستطع علماء اخرون مثل اللورد كالفن وأغاسيز النفى البات ولاداروين بل انقاد لمبروزو إلى الخرافات مع أنه

---

(١) جـ١/١٢٣-١٢٤/٢٤٣.

(٢) جـ١/١٣٦-١٤٠.

(٣) جـ١/٢٣٣ جـ٣/٢٠٥ جـ١/٩٢-١٠٤.

(٤) جـ١/١٧/٣٦/١٥١/٢٨٧-٢٨٩.

(٥) جـ١/٢٦٧/٢٤٣/٢٤٩/٢٦٧/٢٧٢-٢٨٤.

من أنصار الفلسفة المادية. والعلوم هى وسيلة التقدم والعمران منذ اليونان حتى اليوم، فلسفة أرسطو وطب أبقراط وكيمياء هرمس وعلوم أرشميدس وساهم فى ذلك السكندرى. والأساطير اليونانية مملوءة بذلك الطب الميثولوجى. وكان هيكل يبحث عن "مونيرة" فى أعماق البوسفور يفسر بها نشأة الحياة. ويضرب المثل بماركونى ولموان فى صنع الماس كنماذج من التكنولوجيا[١].

والعلم يحرر العقل من التقاليد كما حدث لكلير حتى اكتشف قوانين حركة السيارات بعد خمسة عشر عاماً. وكذلك كبلر حتى اكتشف حركة السيارات الاهليليجية. اعتبر أرسطو قديماً أن الكواكب كائنات كاملة حركاتها دائرية. وعرف نيوتن قانون الجاذبية بتجده فى قوانين كبلر. فالعلم تراكم من أرسطو حتى العصر الحديث. وقد يبدو العلم حلماً ولكنه حقيقة كما يقول جاليليو. وقد أقامت باريس سلسلة من المعارض الدولية مثل معرض نابليون وكارنو لعرض ما وصلت إليه الإنسانية من تقدم علمى وصناعى[٢].

وقد تكون هناك صلة عند البعض بين العلم والسياسة، بين البحث والحرب، بين الفلسفة المادية والقتال. كما وضح فى رسالة الشميل إلى هيكل أثناء الحرب عام ١٩١٥ عن احتمال وجود صلة بين الحرب وفلسفة نيتشه وبرنهاردى. فالصراع من أجل البقاء أساسه الحرب. وينفى رسل هذه العلاقة كما ينفيها الشميل وهيكل[٣]. وبرناردى عنصرى يقصر التآخى الإنسانى على الأمة الواحدة، واعتبار الحرب فضيلة من فضائل الاجتماع[٤]. الحرب لديه عمل عادل، نتيجة طبيعية للبيولوجيا. والحكومات لا تكره الناس على الإيمان عند بشنر وهو الفيلسوف المادى. وعند غاريبالدى لا يدرك العلم والأدب إلا بزوال العقائد والأديان[٥].

---

(١) جـ١/١٥/١٣٤/٢٤٣/٢٧٢/٢٨٥/٢٩٣/٢٩٩-٣٠٣ جـ٣/٢٣.

(٢) جـ٢/٣٨/٣٩-١٩١ جـ٣/٥٦.

(٣) جـ٢/١٧٢.

(٤) جـ٣/١٨٤/٢٣٧.

(٥) جـ١/٢٨٥.

كان لويس الرابع عشر كبيراً بوزرائه، ولويس السادس عشر صغيراً بوزرائه وكما يقص فولتير فى تاريخه. وقد ازدهرت العلوم فى عصر لويس الرابع عشر كما ازدهرت فى عصر الإسكندر الأكبر ومحمد الفاتح وكما كتب فولتير إلى لورد هارفى. وكان بونابرت ومحمد يسوقون الناس بالسيف كما تساق الأنعام، لا فرق بين نبى وقائد عسكرى[1]. أراد نابليون إرجاع ملك الرومان وإمبراطوريتهم. وقد حكم على اتيفان الفوضى بالإعدام[2] وكتب الفييرى "الحكومات الظالمة" فقد كان مولعاً بالحرية[3]. وألف مسرحيات سياسية مثل "كليوباترا" و"شاؤول" وبلغ مجموعها اثنين وعشرين، بالإضافة إلى كتاباته السياسية التى بلغ فيها مستوى مكيافيلى ومونتسكيو وروسو. وأبقراط سياسى أيضاً إذ لاحظ أن أهل أوربا تحكمهم شرائعهم فى حين أن أهل آسيا تحكمهم ملوكهم. وتمتد الإمبراطورية العثمانية شرقاً وغرباً. ويستطيع الطب أن يحلل الأنبياء والشخصيات السياسية الكبرى مثل موسى وعيسى ومحمد والإسكندر ونابليون وتيمورلنك ونيرون.

وينقد الشميل كامبل القائم بأعمال التجنيس الأمريكى، بأن السورى ليس له الحق فى الجنسية الأمريكية وكأنه لا يعيش فى القرن العشرين، رجوعاً إلى القرون الوسطى. فالسورى أسيوى وليس أوربياً فى حين أن الشريعة الأوربية أصلها سورى، والمسيحية نبيها سورى. وكيف تدعى أمريكا الديموقراطية وهى لا تساوى بين البشر؟ ولا فرق فى ذلك بين كامبل وروزفلت[4]. ويثنى على بورلى طريد الحرية الذى وضع قانوناً لحرية المطبوعات[5]. وأرسطو هو صاحب الدائرة السياسية التى هى أساس الشرائع، كما تنسب لكسرى أنوشروان. فلا يهم القائل بل القول، ولا يهم المؤلف بل النص. مات المؤلف وعاش النص.

---

(١) جـ٢/١٢/٢١٩ جـ٣/٦١.

(٢) جـ٢/٢٦/٣٨.

(٣) جـ٢/٣٧-٣٨/٤١-٤٢.

(٤) جـ٢/١٢٣/١٢٨.

(٥) جـ٢/٥١.

وعند الشميل نماذج غربية فلسفة أرسطو، وفصاحة ديموستين، ورواية طاسيت، وعلم نيوتن، وخواطر بسكال، وإسهاب فولتير، وإصابة روسو، فى تواضع جم، وأنه لن يصل إلى هذه النماذج. فولتير نموذج الشكاك المحدثين. ويستشهد بحمار بيوريدان على الحرية التى تقوم على غياب البواعث[١]. وينقد حروب نابليون وجحافله فى الغرب، وكسرى فى الشرق، وهانيال فى الجنوب. فالحروب ليست خاصة بمعسكر دون آخر. وافتخر بها هوميروس فى شعره. ونابليون هو الذى احتل مصر ولكن أدركت مصر بعدها أهمية العلم. وقد أعجب الشميل بنقد رزفلت للقضاة الذين يتمسكون بسخافات فنية واصطلاحية تؤخر الأحكام. وسقراط هو الحكيم الباحث عن الحقيقة ومعانى الأشياء، لا فرق بين سقراط وأبقراط. كلاهما نموذجان أبديان، يستعملان كاسمين مستعارين عبر العصور. كلاهما حكيم. واللاأدرية موقف بين الوجود والعدم مثل حمار بيوريدان بين حزمتى الحشيش. وكيف لا يقوم فى الأمة مثل لامارتين وولطر سكوت[٢]. والناشئة السورية الآن تتغذى بالأطعمة التى طبخها شكسبير وكيتس.

ولكل شعب شعره الذى يعبر عن وجدانه مثل شعر هوميروس عند اليونان وأشعار المصريين القدماء. يغلب على شعر اليونان الحماسة وعند المصريين الخوف من الحيوانات مثل التمساح، وعند البريطانيين الجد والعبوس. كما يتضح فى شعر ملتون. وعند العرب والإيطاليين والأسبان الألحان الشجة والغزل والتصابى[٣]. وكان الحكم على دريفوس لطمه على خد العالم بين مؤيد ومعارض[٤]. وقتل ماكنلى رئيس جمهورية الولايات المتحدة شغل الناس أكثر من قتل شعب آمن. وحكم القاضى جورى على الفوضوى ايتفان لمحاولته قتل اثنين من رجال الحفظ. ويشيد بكتاب الفييرى "الحكومات الظالمة" ويشيد بولعه بالحرية على عكس سان

---

(١) جـ١/٣/٢٠٧/٢٢٣/٢٢٧/٣١٦ جـ٣/١٧/٧٩ جـ١/٢٠٧.

(٢) جـ٢/٢٦/٤٥-٥٠ جـ٣/٢١٦.

(٣) جـ١/٢٩-٣٠.

(٤) جـ١/١٤٣-١٤٦/١٤٨-١٥٢/١٩٨/٢١٠-٢١٢/٢٤٣-٢٤٦/٢٥٤ جـ٣/١٢٩/٢٦٢.

يوسف الذى رأى أن نابليون سيعيد للملوك سلطتهم. والحكم على الطبيب لابورث فى فرنسا أثار غضب الأطباء. ويذكر من الشعراء هوجو الذى أعجب به الشعراء العرب لثوريته وشاعريته فى آن واحد. ويذكر شعر دى موسيه وروستان وإمكانية ترجمته على عكس صعوبة ترجمة المتنبى وأبى تمام والمعرى لأن الشعر الغربى يطل على الحقائق فى حين أن الشعر العربى يعبر عن المشاعر.

وأقدم الحضارات حضارة مصر عند مانثون الذى أمره بطليموس فيلادلفوس بنقل الكتب المقدسة لهيكل اليوبوليس العظيم تاريخ مصر منذ أيامها الأولى فى ثلاثة مجلدات، وأيده هيرودوطوس(١). وقد اعتمد اليونان على حضارة الهند، مثل طاليس وأرشميدس وهيرخوس. وقد أحدث كتاب اللورد كرومر "مصر الحديثة" رد فعل عنيف عند المصريين بسبب ما جاء فيه من أن العمران والقرآن نقيضان لا يلتقيان. وعمم الحكم على مصر والدول الإسلامية جميعاً. وجعل القرآن العقبة الكؤود فى سبيل ارتقائها، والمسئول عن تقهقرها. وقد اندفع كرومر فى الحكم ولم ينظر إلى القرآن إلا من خلال المعادين له. وهو من أعاظم رجال العصر(٢). اعتقد كرومر أن أحكام الإسلام ليس بها المرونة الكافية. والحقيقة أن الدين لا علاقة له بالعمران لا من حيث رقيه أو تقهقره. لقد استطاع الإسلام تحويل العرب من مجموعة من البدو إلى صناع حضارة بفضل القرآن. ولا يتخلف فى ذلك القرآن عن الإنجيل، ولا محمد عن عيسى. ومع ذلك فإن الحكم بأن شريعة القرآن لا توافق العمران حكم خاطئ. وفى الغرب كفر رجال الدين أيضاً جاليليو لأنه قال إن الأرض تدور. وعندهم أن يشوع أوقف الشمس، وثبت حركة الأرض، ولم يمس

---

(١) جـ١/١٩-٢٠.

(٢) واللورد كرومر من أعاظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية، ولصوته دوى فى محافل العالم المتمدن. وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يمارى. وهو فى حكمه لم يوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصراح إلا أن ذلك كله لا يوجب أن يكون قوله حقا، جـ١/٦٠-٦١/٦٣/٦٩-٧٠. عندنا أدلة كثيرة أن اللورد كرومر لا يسمح باهتضام الحقوق إلى هذا الحد ويكون جذلاً مسروراً إذا كان الناس يرفعون شكاويهم ولاشك أنه ينيلهم حقهم إذا كانوا محقين جـ١/٢٠٨.

جوهر النصرانية بأذى. ولولا ثورة مارتن لوثر والثورة الفرنسية لما نجح الغرب فى القضاء على سلطة رجال الدين. فالقرآن ليس مسئولاً عن تقهقر الأمة الإسلامية. كما أن الإنجيل لم يكن دافعاً عليها إنما كان ذلك بفضل لوثر. وهو نفس موقف محمد عبده فى الإعجاب به. كما يعد نابليون كذلك لدرجة أن البعض اعتبره من خوارق الطبيعة. وهو رجل سفاح ضحى بالثورة الفرنسية من أجل منفعته الخاصة.

وبالرغم من أن الغرب نموذج الحضارة العلمية إلا أن آسيا قديما كانت سابقة عليها. فقد سبقت الصين الغرب فى الطباعة عند جوتنبرج بل واكتشفت أمريكا قبل كولمبوس[١]. ويفسر ذلك طبيعياً عن طريق أثر الأنهار الجليدية فى نوع الإنسان. فالإنسان الشرقى أقدم من الإنسان الغربى فى التاريخ. إذ يمتد تاريخ الشرق إلى مائة وخمسين قرناً فى حين لا يزيد عمر الإنسان الغربى عن سبعة أو ثمانية آلاف سنة. لذلك كانت بلاد الهند وإيران والكلدان مهد التمدن وأم العلوم. ولا فضل لأحد فى ذلك. ولكن خمول الشرق ونشاط الغرب جعل الشرق يفقد ميزته، ميزة الماضى، ويتفوق الغرب عليه لنشاطه وتحويله حداثته إلى تفوق. وفى نفس الوقت يصف انحطاط الشرق الأدبى والعقلى وتقدم الغرب[٢]. وله ولع بالغرب وبسحر باريس، عاصمة اجتماعية، وثقافية وعلمية[٣].

والخلاصة أن شبلى شميل ليس كما يقال عادة ممثل التيار العلمى العلمانى الذى يقطع مع الدين والتراث وتابعه فى ذلك فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى بل كان للموروث الأولوية على الوافد بعد إصلاح الموروث[٤].

---

(١) جـ٣/٢٥١ جـ١/١٨-٢١.

(٢) جـ١/١٩٤-١٩٩.

(٣) باريس سيدة المدائن كلهـــا ∴ قول يدين له العدو ويخضـــع
ما زرتهـا زادت لعينك رونقـــاً ∴ كالمسك ما كـــررته يتضـــوع
جـ٣/٤٦.

(٤) جـ١/٦-١٨.

البداية بمحبة الذات أى الأنا كما هو الحال فى الحضارة الغربية منذ ديكارت حتى هوسرل. ولا يعنى ذلك الأنانية كرذيلة بل البداية بالفرد وليس بالله أو السلطان. وتتضمن قيم الكبرياء والشرف وكل ما يؤكد على استقلال الأنا وحريته. فالكوجيتو عند الشميل عمل أخلاقى. والتحول من القول إلى الفعل هو أحد مسارات التحول من القدماء إلى المحدثين، من الموروث إلى الوافد[١].

ومنهج الشميل هو التحليل العقلى والبرهان المنطقى بالإضافة إلى التجارب العلمية التى من خلالها يظهر الواقع الاجتماعى. والقوة العضلية ليست حجة، والعقل أقوى منها[٢]. ويتضمن العقل حرية الفكر والبحث والشجاعة فى الإعلان عن الحق دون مداراة. وأكبر عدو للعقل هو الوهم كما هو الحال عند اسبينوزا. لذلك يفرق الشميل بين سلطان الوهم وسلطان الحقيقة[٣]. وغاية العلم والتقدم وازدهار المجتمعات ونهضة الشعوب. والطبيعة هى المعيار الثانى للحقوق، هذا الكتاب الأبدى المفتوح[٤].

ويمتاز الشميل بالتواضع، وبأنه لم يبلغ شأن العلماء القدماء أو المحدثين[٥]. ومع ذلك فالجديد أفضل من القديم، والمحدثون أكثر علماً من القدماء. والموضوعات التى يتطرق إليها الشميل موضوعات جديدة لم يألفها الناس مثل الحياة وأصلها. فقد رسخ فى الثقافة الشعبية الخلق من عدم لأن الله قادر على كل

---

(١) "إن اليوم الذى ينصرف الإنسان فيه من تنميق الكلام إلى إتقان العمل هو اليوم الذى تتقوم فيه طباعة فتقل سخافاته، ويكثر جده، ويقل رياؤه، وينشط من الذل، ويرتقى ارتقاء حقيقياً، ويحق له حينئذ أن يعد نفسه إنساناً"، جـ١/١.

(٢) أنا لست بخائف إذا انتصب الميزان لأنى أدفع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان أم لا يجوز فى محكمة الله الريان ما يعد العدول عنه اليوم استبداداً فى محكمة الإنسان. فأنا لا أخاف من الوقوف فى محكمة العقل الأول جـ١/١٦٣.

(٣) "الإنسان لا يرى الحقيقة لأنه أعرق فى جهلها. وإذا رآها لا يريد أن يعرفها لأنها تروعه. فيدور حولها ويروغ منها لأنه ألف التمويه فى كل شئ. وأنه ليفضل أن يكذب على نفسه إذا عرفها من أن يقولها" جـ١/٦٤ جـ١/٤/-٦/٩.

(٤) كتاب الطبيعة هو أساس كل قياس صحيح أى أساس كل منطق سليم وبيان" جـ١/٧٨.

(٥) جـ١/٣-٤.

شئ في حين أن لا شئ يخرج من لا شئ عند الخاصة. الثقافة الشعبية تقوم على الانقطاع بين الخالق والمخلوق في حين أن ثقافة الخاصة تقوم على التواصل بينهما[١]. وهو الفرق عند القدماء بين نظرية الخلق من ناحية ونظريتي الفيض والقدم من ناحية أخرى. وكذلك الأدوار الجليدية وتأثيرها في الإنسان. ومثل تاريخ الاجتماع الطبيعي والتشابه بين الخلق والعمران، بين العالم الصغير والعالم الكبير كما قال إخوان الصفا، وبين جسم الفرد وجسم المجتمع كما قال الفارابي.

وتمتاز الأفكار بالجدة والابتكار بالنسبة للمجتمع العربي وإن لم تكن كذلك بالنسبة لمصدرها في المجتمع الأوربي. ونظراً لسرعة انتشار الأفكار فلم تعد جديدة. ومع ذلك فإن أهميتها في دلالتها التاريخية، كيفية نشوء الأفكار في الشرق أي كيف تعرف العرب المحدثون على أفكار الغرب الحديث[٢].

إذا كان أهم رافد للموروث هو الدين، وأهم رافد للوافد هو العلم، والأدب مشترك بينهما فقد تم التركيز على الدين والعلم حتى بدا الشميل موزعاً بين قطبين، الدين الذي انقضى والعلم الآتي. وهو ما يميز المجموعة الأولى في حين تغلب الموضوعات السياسية على المجموعتين الثانية والثالثة.

ويؤمن الشميل بانتصار الثورة الاشتراكية. الثورة ضرورية بالرغم من التدرج في الحياة الطبيعية والاجتماعية. فالاشتراكية قانون طبيعي واجتماعي في أن واحد، ماضي البشرية البعيد ومستقبلها القريب. ولا خلاف عليها بين التيار الإصلاحي والتيار الليبرالي، بين الأفغاني والطهطاوي والشميل، وجامعاً بين فيورباخ وماركس في ان واحد. والعجيب عدم ظهور فرويد في كتاباته وهو المشتغل بعلوم الحياة[٣].

وأما تهمة الإلحاد فهي تهمة لصقت بكل المفكرين والعلماء الأحرار منذ سقراط حتى جان بول سارتر، ضد كل من يرفض جعل الدين مجرد عقائد

---

(١) جـ١/١٠-٢١/٣٤-٥٦.

(٢) جـ١/٢.

(٣) جـ١/١٤٥-١٤٦/٤٠-٤٢.

وأشكال، يقينيات وطقوس، غيبيات ومؤسسات بعيداً عن حياة الناس الفردية والاجتماعية، وحرياتهم ومساواتهم. تجربة الإلحاد فى الغرب هى تجربة الإيمان فى الشرق، التوحيد العقلى، والعلم الطبيعى، وكرامة الإنسان، والعدالة الاجتماعية، ونهضة الشعوب، والتقدم فى التاريخ[١].

ومع ذلك يغلب عليه الفكر المنقول، والعلم الدخيل، والانبهار بالغرب، وكثرة الألفاظ المعربة. مما دفعه إلى الإعجاب بصديقه كرومر مع مجموعة صحفيى المقطم، والإعجاب بالصهيونية كتيار اشتراكى فى أوائل القرن الماضى قبل أن تتحول إلى حركة استيطانية عدوانية توسعية. وتظهر الولاء المزدوج فى حيرته بين الشرق والغرب، بين القديم والجديد، والأنا والآخر، والدين والعلم، والنظر والعمل، والتسلط والحرية[٢].

---

(١) يقول عباس محمود العقاد "إن الدكتور شميل متدين، نعم متدين شديد التدين بدليل حماسته فى الإلحاد واشتغاله به طول حياته. ولا يكون الإلحاد شغلاً شاغلاً وحماسة مؤثرة إلا إذا مازجته روح الدين أو كانت فيه على الأقل إنارة منه"، حياة قلم، غريب، القاهرة (د.ت) ص١٧٢ جـ٣ ص٢٤٩.
(٢) جـ٣/٥٢.

هل يجوز القياس الحضارى؟

قراءة لفرح أنطون فى المائوية الأولى للجامعة

(١٨٩٩ - ١٩٩٩)

أولا: الأحكام القطعية ودوافعها.

قد تكون أحد أسباب الأزمة الراهنة منذ فجر النهضة العربية فى القرن الماضى حتى غسقها فى النصف الثانى من هذا القرن، الأحكام القطعية، والمفاتيح السحرية، وسهولة الحلول لمواقف صعبة ومتداخلة، والحسم فيما لا حسم فيه، والأحكام فى المتشابهات، وأحادية النظرة فى واقع ملتبس.

وعادة ما تكون هذه الأحكام القطعية تعبيرا عن رؤى أيديولوجية ومواقف فكرية وسياسية مسبقة، لا تقوم على تحليل للواقع الاجتماعى أو الموقف الحضارى أو المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع العربى. فلو كانت الأيديولوجية إسلامية كان الحكم الذى تحول إلى شعار "الإسلام هو الحل"، "الإسلام هو البديل"، "الحاكمية لله"، "تطبيق الشريعة الإسلامية". ولو كانت الأيديولوجية ماركسية يكون الحكم والشعار "الماركسية هو الحل"، "الاشتراكية هو البديل". ولو كانت الأيديولوجية قومية كان الحكم أو الشعار "القومية طريق الخلاص"، "الوحدة

(*) بحث ألقى فى الجامعة اللبنانية (فرع طرابلس) فى ذكرى المائوية الأولى لتأسيس جريدة "الجامعة" لفرح أنطون ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩.

العربيـة أمـل المسـتقبل" ولـو كانـت الأيديولوجيـة ليبراليـة كـان الحكـم أو الشـعار "الحريـة هـو الحـل"، "الديموقراطيـة هـو المنقـذ"، وحقـوق الإنسـان هـى البدايـة والنهاية.

كلها أحكام قطعية تضحى بالخاص لصالح العام، وتنفى المتغير دفاعا عن الثابت، وتغفل الواقع من أجل الأيديولوجى. ولما كانت الماركسية والليبرالية وربما القومية وافدة من الغرب كان "الغرب هو الحل". فالغرب نموذج للتحديث عند الأيديولوجيات الوافدة. بالرغم من اختلاف البدايات، الدولة الليبرالية، المجتمع المدنى والعلم الطبيعى، الإسلام العصرى إلا أن النهاية واحدة، الغرب. نمط للتحديث، الدولة القومية الليبرالية الحديثة التى تقوم على الدستور، والتعددية الحزبية، والبرلمان، والانتخابات الحرة، والأغلبية والأقلية، والتعليم، والتصنيع، وكل مظاهر العمران والتحديث، لا فرق فى ذلك بين حركة إصلاحية (الأفغانى، محمد عبده، محمد إقبال، أحمد خان) أو تيار ليبرالى (الطهطاوى، خير الدين التونسى) أو تيار علمى علمانى (شبلى شميل، فرح أنطون، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، زكى نجيب محمود، فؤاد زكريا). كان الانبهار بالغرب قاسما مشتركا بين هذه التيارات الرئيسية الثلاثة فى الفكر العربى الحديث بالرغم من اختلاف روافدها[١].

ومن ثم يكون السؤال: هل يجوز القياس الحضارى؟ ويعنى القياس هنا المعنى الأصولى، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما فى العلة. الأصل هو الغرب والفرع هم العرب، والحكم هو التحديث، والعلة فصل الدين عن الدولة وتحويله إلى علاقة شخصية بين الإنسان والله نظرا لتعارضه مع العقل والعلم والحرية والديموقراطية والتقدم، مثل التنوير فى الغرب. هل هناك حضارة إنسانية عامة وشاملة، هى الحضارة الغربية فى العصور الحديثة، تكون نموذجا لكل الحضارات شرقا وغربا وفى كل العصور؟ هل هناك مسار تاريخى واحد لكل

---

(١) انظر دراستنا: تيارات الفكر العربى المعاصر، هموم الفكر والوطن، جـ٢، الفكر العربى الحديث، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، ص٤١٧-٤٨٠.

الحضارات، هو مسار الحضارة الغربية، وعلى كل حضارة الخروج من مسارها الخاص والدخول فى مسار الحضارات الإنسانية الهامة كلها؟ هل خصوصية الحضارات وتعدد المسارات أسطورة تعبر عن هاجس مرضى، إحساسا بالدونية أولا ورغبة فى التفوق ثانيا، إحساسا بالعجز أولا ورغبة فى التعويض عنه ثانيا عن طريق الرفض؟

والحقيقة أن لكل حضارة مسارها التاريخى. وتتعدد المسارات بتعدد الحضارات. للحضارة الغربية لها مسارها، بداية ونهاية. ولها تحقيبها، القديم والوسيط والحديث. تؤرخ اليابان لعصورها منذ اعتلاء الإمبراطور العرش. فالإمبراطور هو الإله فى الشنتوية، الدين الوطنى لليابان. وتؤرخ إيران فى عصر الشاه منذ كورش والعصر الإمبراطورى والأساطير القديمة. وتحقب إسرائيل التاريخ منذ أن خلق الله العالم. والحضارات الشرقية أيضا لكل منها مسارها، الصين، والهند، والحضارات الأفريقية تشارك مسار واحد. والحضارة العربية الإسلامية لها مسارها فى عصرها الذهبى الأول، من القرن الأول الهجرى حتى القرن السابع. وهى المرحلة التى أرخ لها ابن خلدون فى القرن الثامن. ثم المرحلة الثانية، عصر الشروح والملخصات من القرن الثامن حتى القرن الماضى فى المرحلة المملوكية العثمانية. ثم المرحلة الثالثة التى بدأت منذ فجر النهضة العربية التى تعثرت وتأزمت مما يدفع البعض إلى التوجه نحو نهضة عربية ثانية، وهى المرحلة التى قد تستمر عدة قرون لو كان التحقيب السباعى له دلالة. فإذا استمرت المرحلة الأولى سبعة قرون والثانية سبعة قرون، فنحن الآن على أعتاب فترة ثالثة تستمر سبعة قرون ثالثة تبدأ فى القرن الرابع عشر الهجرى وقد تنتهى فى القرن الواحد والعشرين الهجرى.

ومن ثم يكون الحديث عن التحول من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة والانتقال من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين خروج عن مسار الحضارة العربية الإسلامية التى لها مسارها التاريخى الخاص. فالحضارتان العربية والإسلامية من ناحية والحضارة الغربية من ناحية أخرى فى مسارين تاريخيين مستقلين.

يتجاوران ويتفاعلان ويتداخلان ويتصارعان بطبيعة الحال. ولكن يظلان مستقلين. ووضع أحدهما فى الآخر ناتج عن علاقة الأطراف بالمركز التى تغلب على علاقة الحضارات اللاغربية بالحضارة الغربية فى العصور الحديثة. الحضارتان لا تعيشان نفس المرحلة التاريخية. وجعلهما متعاصرين هو نوع من الاضطراب الزمانى ANACHRONISME. الحضارة الغربية منذ القرن الماضى وحتى نهاية هذا القرن تعيش مرحلة بداية النهاية بعد إعلان نيتشة موت الإله،وتدمير العقل، والقضاء على العلم، وصعود الفاشية والنازية والنظم الشمولية، والتفكيك، وما بعد الحداثة، ونقد مثل التنوير. والحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الماضى تعيش فجر النهضة الحديثة، تدافع عن العقل والعلم. وتسعى إلى الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن التقليد إلى الاجتهاد، ومن النظم التسلطية إلى الحرية والديموقراطية. ينتقل الغرب الآن من مرحلة الحداثة إلى عصر وسيط جديد، بينما تنتقل الحضارة العربية الإسلامية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، مرحلة الإصلاح والنهضة، مارتن لوثر وجيوردانو برونو، وهى المرحلة التى مر بها الغرب فى مطلع عصوره الحديثة، فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

هذا الاختلاف فى اللحظة التاريخية التى تمر بها الحضارتين العربية الإسلامية من ناحية والغربية من ناحية أخرى لا تجعلهما فقط فى مرحلتين تاريخيتين مختلفتين، تفرقهما حوالى خمسة قرون (١٤٢٠ هـ- ١٩٩٩م) بل فى صراع قوى بين طرفين غير متكافئين، فى علاقة الضعيف بالقوى، القديم بالجديد، التقليدى بالحدثى، المحافظ بالتحررى. وتكون المقارنة بينهما ظالمة خارج التاريخ. ومن الطبيعى أن تنشأ من هذه العلاقة غير المتكافئة ثلاثة مواقف. الأول الانبهار بالغرب، وهو موقف الأقلية المثقفة التى تشعر بولائها الثقافى للغرب، فالثقافة لا موطن لها، ولا خصوصية فيها. والثانى الرفض للغرب من الأغلبية التقليدية التى تصل لديها الخصوصية إلى حد الهوية والوجود خاصة بعد تجربة الاستعمار الأليمة والتخلص منه اعتمادا على بعض مكونات الثقافة التقليدية

مثل الجهاد. والثالث محاولة الجمع بينهما، رؤية الأنا فى مرآة الآخر، والآخر فى مرآة الأنا كما تفعل الطبقة المتوسطة عماد جهاز الدولة المناط به تجربة الحداثة [1].

وقد انضمت الأقليات المسيحية فى الوطن العربى إلى الموقف الأول ربما لإحساسها بالقرب من الغرب، وبالتماهى الثقافى معه. فالدين واحد بالرغم من الفروق بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، بين الكاثوليكية والبروستانتينية من ناحية والأرثوذكسية من ناحية أخرى، بين المسيحية والنصرانية. كان من الطبيعى أن تأخذ بعد فصائل الأقلية المسيحية العربية الموقف الأول، الانبهار بالغرب نظرا لأن موقف الأغلبية كان أقرب إلى الحركة الإصلاحية التى تخرج من الإسلام والذى خرجت منه معظم حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار الغربى فى أرجاء الوطن العربى.

وكان للإرساليات والمدارس الأجنبية فى مصر والشام دور مزدوج فى نشر الثقافة العربية خاصة اللغوية والأدبية وفى نفس الوقت نشر الثقافة الأجنبية. فقام نصارى الشام بنفس الدور المزدوج، ازدهار اللغة والأدب العربى وفى نفس الوقت انتشار الثقافة الغربية. فهم امتداد للموروث والوافد فى نفس الوقت، واستمرار لسيبويه والخليل بن أحمد والفراء وحازم القرطاجنى وابن جنى وابن سيده وأيضا لهيجل وداروين وهيكل وسبنسر وكومت ومل وفولتير ومونتسكيو وروسو حتى جان بول سارتر، من فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر حتى الوجودية فى القرن العشرين من الباستيل حتى الحى اللاتينى.

واستخدم الغرب الاستعمارى الطائفى العنصرى سلاح الأقليات فى الوطن العربى طبقا لمبدأ "فرق تسد". فأوهم المارونيين أنهم فرنسيين، ونصارى الشام أنهم غربيين. وذاعت مفاهيم الأقلية والأغلبية وعلاقة الاضطهاد المتبادل بين الطرفين

---

(١) انظر دراستنا: دراسة التاريخ والوعى بالتاريخ، هموم الفكر والوطن، جـ١ التراث والعصر والحداثة، دار قباء القاهرة ١٩٩٨، ص٣٨٣-٣٩٤.

فى إطار تصور عام لمستقبل الوطن العربى نحو مزيد من التفتيت بعد تفتيت الخلافة العثمانية: عرب وبربر فى المغرب العربى، سنة وشيعة فى العراق والخليج، دروز وعلويون فى الشام، مسلمون وأقباط فى مصر، بدو وحضر فى الأردن، حجازيون ونجديون فى شبة الجزيرة العربية، زيدية وشوافع فى اليمن، أباضية فى عمان، عرب وأفارقة فى السودان وتشاد ومالى وموريتانيا والصومال وجيبوتى وزنجبار. ولم يكن هذا هو موقف جميع الأقلية المسيحية فى الوطن العربى. بل أن مفهومى الأقلية والأغلبية نفسيهما مفهومان كميان يقومان على العد والإحصاء وهو ما يناقض مفهوم الثقافة التى هى أقرب إلى الكيف منها إلى الكم.

كان نصارى الشام الأوائل فى بداية الحضارة العربية الإسلامية فى عصر الترجمة هم حملة العلم. كانوا نصارى دينا، ومسلمين ثقافة، وعربا لغة. كان ولاؤهم للثقافة الإسلامية وللسان العربى. وفى مقدمتهم حنين بن اسحق واسحق بن حنين، متى بن يونس، قسطا بن لوقا، أسرة يختيشوع، يحيى بن عدى. لم يقوموا بالترجمة فحسب بل قاموا أيضا بالشرح والتلخيص والتأليف والإبداع العلمى فى الرياضة والطب والفلسفة.

واستمر الحال كذلك فى فجر النهضة العربية التى قامت على أكتاف نصارى الشام وعائلاته مثل زيدان، واليازجى، ومعلوف، والبستاني. فبفضلهم تم التعرف على ثقافة الغرب الحديث وريث اليونان القديم. وكما ترجم القدماء عن اليونان ترجم المحدثون عن الغرب. وكما عرف العرب أفلاطون وأرسطو وجالينوس واقليدس وأبقراط وأرشميدس وبطليموس بفضل نصارى الرها ونصيبين وبغداد عرف العرب المحدثون هيجل وداروين وسبنسر وماركس وبرجسون وجوته وشكسبير بفضل نصارى الشام المحدثين خاصة فى لبنان.

ولم يقتصر دور نصارى الشام المحدثين على الثقافة بل امتد إلى الحركة الوطنية العربية خاصة الحركة القومية. فوجدوا فى القومية العربية بديلا طبيعيا للحركة الإصلاحية، فى مقابل القومية الطورانية والخلافة العثمانية، فنشأت حركة

القوميين العرب فى الشام على حدود تركيا. واستمر الأمر فى الجيل الثانى عند جورج حبش ونايف حواتمه. كان الاضطهاد فى الخلافة العثمانية للأعراق مثل الأرمن والعرب أكثر منه للطوائف التى كان يحميها نظام الملة. فالأمة الإسلامية متعددة الطوائف والأعراق.

كان من نصارى الشام من هو أقرب إلى الإصلاحيين مثل أديب اسحق تلميذ الأفغانى الأثير وأنور عبد الملك. وكان من الإصلاحيين من هو أقرب إلى القوميين مثل الكواكبى وعبد الله النديم وميشيل عفلق وعصمت سيف الدولة. وقد انتقل فرح أنطون نفسه من الجامعة الإسلامية إلى الجامعة الشرقية. ولم يكن بعيدا عن الأفغانى قدر بعده عن محمد عبده. فالثورة تجمع والدين يفرق. وتوفى قبل قيام الثورة الكمالية فى تركيا بعام واحد[1].

ثانيا: المناسبة والالتفاف: ابن رشد ورينان.

كانت المناسبة التى ظهر فيها "القياس الحضارى" أو "المماثلة المستحيلة" هو كتاب "ابن رشد وفلسفته". وهو كتاب سئ التأليف، مضطرب البنية. يتضمن ثلاثة أبواب. الأول "فى ترجمة الفيلسوف بن رشد" يعرض أهم الحوادث فى حياته، تشخيصا للفكر، وتحويله إلى أشخاص، مع أن الفكر مواقف وإشكالات، والأشخاص مجرد عارضين لها، سواء كان هذا الشخص أو ذلك. الأشخاص ما هم إلا ظواهر فكرية تكشف عن المسالة الحضارية وليس عن عبقرية فريدة لهذا الفيلسوف أو ذاك. يعرض حوادث حياته، أسرته، ونشأته، واضطهاد الفلسفة واشتغال الخلفاء بها ومكانته وأسباب اضطهاده ومحاكمته ونفيه، ومنشور تحريم الفلسفة، والعفو عنه، ووفاته، بالإضافة إلى طرق تدريسه وتلامذته وأخلاقه ومؤلفاته وما قيل فيه من شعر فى هجائه. والثانى يعرض فلسفته كلها مرة واحدة

---

(١) انظر دراستنا: التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١ جـ٣ الدين والنضال الوطنى، مدبولى القاهرة ١٩٨٩، ص٣٨٥-٤٢٤. وأيضا: العروبة والإسلام فى فكر ميشيل عفلق، هموم الفكر والوطن جـ٢، الفكر العربى الحديث، ص٣٣٥-٣٨٨.

اعتمادا على نصوصه وشرحها: فلسفة المتكلمين وآرائهم فى المادة وخلق العالم، واتصال الكون بالخالق، والخلود. ولما كان فرح أنطون أديبا فقد عثر على فلسفة ابن رشد الأدبية. ولما كان يستقى معلوماته من الاستشراق الغربى عامة والفرنسى خاصة فلم تكن قد نشرت مؤلفاته العربية بعد فانه أخذ وجهة نظر الاستشراق. فابن رشد شارح أرسطو. يستمد فلسفته منه. اعتمد عليه المسيحيون واليهود فى صياغة فلسفات مستقلة لهم، فانتشرت الفلسفة الرشدية فى الغرب. وكان لها أنصارها مثل سيجر البرابنتى، والرهبان الفرنسيسكان، وفلاسفة بادو، وخصومها مثل توما الاكوينى والكنيسة التى أعلنت كفره. والثالث السجال الشهير بينه وبين محمد عبده وهو أكبر الأبواب. ويشمل ستة ردود ويضاف إليهما ملحقان: تاريخ بن رشد وفلسفته وهو أعظم فلاسفة الإسلام تكرارا لموضوع تكفيره ونصبه أمام الجامع للبصق عليه، ومكانته وشرحه لأرسطو ومؤلفاته وتكرارا للموضوعات الأربعة فى فلسفته مع تلخيص لكتاب "فصل المقال". والثانى "عود إلى ابن رشد" مجرد تلخيص التلخيص[1].

المناسبة "ابن رشد"، فيلسوف إسلامى مقبول فى الداخل والخارج، وأعداؤه فى الخارج قدر أعدائه فى الداخل. هو العلة التى تربط بين الأصل والفرع. لا يرفضه أحد من المسلمين لأنه قاضى قضاة قرطبة، وفقيه المالكية الأندلسى. ولا يرفضه أحد من الغربيين لأنه أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد هو الذى يحمل لواء التنوير والحداثة باسم الإسلام، العقل والحرية والعلم والتقدم المجتمع المدنى. فالغرب قابع فى الإسلام من خلال ابن رشد. ﴿وشهد شاهد من أهلها﴾ وقد ظل ابن رشد باستمرار منذ فجر النهضة العربية الحديثة سلاحا ضد السلفيين، ولنقد المحافظة الدينية من داخلها، والتحرر من الأشعرية من داخل حضارتها ونقد ابن رشد لها، منذ فرح أنطون حتى جارودى ورودنسون اللذين

---

(١) الباب الأول ص ٣٩-٥٧ = ١٩ صفحة، الباب الثانى ص٥٩-٩٦ = ٣٨ صفحة، الباب الثالث ص٩٧-١٩٨ = ١٠٢ صفحة، الملحق الأول ٢٠١-٢١٧ = ١٧صفحة، الملحق الثانى ص٢٢١-٢٢٣ = ٣صفحات.

روجا لابن رشد وابن خلدون كدعاية للفكر العلمى من داخل الإسلام وليس من خارجه. ويستعمله العلمانيون المعاصرون للدفاع عن النموذج الغربى، فصل الدين عن الدولة، باسم الإسلام ومتمرسين خلف ابن رشد.

يستعمل فرح أنطون ابن رشد لهدم العقائد الدينية وليس العقائد الأشعرية انتقالا من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل، ومن خصوص السبب إلى عموم الحكم كما يقول الفقهاء. ويجد أداة داخلية للدعوة إلى نموذج الحضارة الغربية كما فعل شبلى شميل فى البحث عن جذور نظرية التطور لداروين عند أخوان الصفا وابن طفيل وابن بشرون والمعرى. ويظل هذا التأصيل التراثى للمذاهب الغربية حتى هذا الجيل مثل "الشخصانية الإسلامية"، "الوجودية العربية" ، "الاشتراكية العربية" ...الخ.

والإهداء إلى عقلاء الشرقيين فى الإسلام والمسيحية وغيرهما. فالمعركة واحدة بين العقل والعلم والمدنية والحرية والتقدم من ناحية والدين بما يمثله من خرافة وأسطورة وتسلط وقهر وتخلف من ناحية أخرى. ولا فرق بين معركة ابن رشد فى الحضارة الإسلامية ومعارك التنوير فى الحضارة الغربية. وهو ابن رشد الرينانى أى كما فهمه وفسره وأوله رينان. فقد كان رينان نموذج الفيلسوف المادى العقلانى، الطبيعى العلمى، جعل العلم وريث الدين فى "مستقبل العلم". فالدين أحد أسباب التخلف، والعلم أحد أسباب التقدم.

وهى صورة ابن رشد فى الرشدية اللاتينية، كذلك سمى رينان كتابه "ابن رشد والرشيدية" أى توظيف ابن رشد العقلانى العلمى فى نقد التراث الكنسى فى العصر الوسيط، وجعل العقل أساس النقل، والدفاع عن السببية ضد نقد الغزالى والأشاعرة لها. وهى نفس الصورة التى رسمها أيضا "مونك". وهى الصورة القديمة التى رسمتها فلسفة التنوير له وكما بدا فى "دائرة المعارف الفلسفية" وعند مولر والاستشراق الألمانى كما بدا فى كتابه "فلسفة ابن رشد ومبادؤه الدينية".

يعرف فرح أنطون ابن رشد من الاستشراق الغربى والدراسات الثانوية حوله

وليس من نصوصه. يلتف حول التراث الإسلامى ويصل إليه عن طريق رينان والرشيدية اللاتينية وليس عن طريق ابن رشد المباشر دفاعا عن تاريخ الفلسفة وأرسطو الطبيعى العقلانى ضد أرسطو الاشعرى الاشراقى، ودفاعا عن أصحاب الطبائع فى "تهافت التهافت" وعن وحدة العقل والوحى أو الحكمة والشريعة فى "فصل المقال" أو عن الأصول الكلية النظرية فى "الكليات" دون الاكتفاء بالفروع والممارسات العملية التى تركها لابن زهر. ابن رشد اللاتينى وليس ابن رشد الإسلامى. ابن رشد الغربى وليس ابن رشد الشرقى. ابن رشد كما فهمه اللاتين لاستعماله فى معاركهم ضد الكنيسة حتى يعيد فرح أنطون استعماله ضد السلطتين الدينية عن طريق رينان وليس مباشرة فى إعادة بناء ابن رشد طبقا لظروف العصر. هو ابن رشد الخارج وليس ابن رشد الداخل، ابن رشد الفرنسى وليس قاضى قرطبة. ليس ابن رشد الظاهرى الذى يلجأ إلى ظاهر القول سواء عند أرسطو حماية له من سوء تأويل الشراح له، يونان ومسيحيين ومسلمين أو ضد سوء تأويل الأشاعرة للعقائد الإسلامية. وليس ابن رشد الفقيه المالكى الذى يؤسس الفروع فى الأصول، ابن رشد القاضى فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ابن رشد شارح الغزالى والمدافع عنه فى "الضررورى" فى علم أصول الفقه، ابن رشد المفتى فى "فصل المقال" الشهير، وهو فتوى شرعية حول الحكم الشرعى للحكمة هل هى واجب أم محظور أم مندوب أم مكروه أم مباح؟

وبالرغم من لجوء فرح أنطون إلى بعض المؤرخين القدماء مثل الأنصارى، والذهبى، وابن أبى أصيبعة، وابن العبا، وابن الأثير، وابن الفداء، وابن خلكان إلا أن هذه المصادر تاريخية صرفة لا تفيد فى معرفة دور ابن رشد فى تاريخ الفكر الإسلامى وفى دفاعه عن العقل والطبيعة باسم الوحى نظرا لاتحاد الأنساق المعرفية الثلاثة، قوانين العقل، ونظام الطبيعة، ونزول الوحى.

والحقيقة أن الاشتباه فى فكر ابن رشد هو الذى جعل له هذه الصورة المزدوجة فى الحضارتين الإسلامية والغربية. فابن رشد عند جمهور المسلمين

بالرغم من الاتهامات ضده، من كبار فلاسفة الإسلام، مدافعا عن الوحى والعقيدة والإيمان باسم العقل والعلم وضرورات الحياة الاجتماعية. بل هو مفكر أصولى يرجع إلى الأصول، سواء كان ابن رشد ضد الشراح أو الكتاب والسنة ضد الأشاعرة. وهو عند الغرب فى الرشدية اللاتينية فيلسوف عقلانى علمى ضد السلطتين الدينية والسياسية. وكلاهما صحيح. أخذ الشرق الصورة الأولى وأخذ الغرب الصورة الثانية[١].

ثالثا: السجال بين الخارج والداخل.

وهو السجال الشهير بين فرح أنطون ومحمد عبده، بين "الجامعة" و"المنار". ولفظ "الجامعة" اشتقاقا يفيد الحوار والضم والتآلف وليس الفرقة والتشيع والتحرب. كذلك يفيد لفظ "المنار" اشتقاقا معنى الاستنارة والتسامح والعقلانية. فاللفظان إيجابيان بالرغم من اختلاف المواقف بين المجلتين. إذ تعبر الأولى عن التيار العلمى العلمانى، بينما تعبر الثانية عن الحركة الإصلاحية[٢].

وهو ليس سجالا بين المسيحية والإسلام. فالمسيحية متعددة الاتجاهات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. والإسلام أيضا متعدد الاتجاهات من أقصى الأشعرية السلفية إلى أقصى الاعتزال وأصحاب الكمون. إنما السجال بين رأيين وموقفين شائعين. موقف فرح أنطون الذى يمثل إحدى المواقف الغربية من الدين والعلم أو الدين والمدنية، وهو التيار العلمى العلمانى الذى يفصل بين الدين والعلم، وبين الدين والدولة. فالدين إيمان قلبى والعلم برهان تجريبى. الدين قطع واعتقاد وإطلاق، والعلم نسبية واحتمال وتغير.

---

(١) انظر دراستنا: الاشتباه فى فكر ابن رشد- مجلة عالم الفكر،١٩٩٨. وأيضا "ابن رشد فقيها"، مجلة ألف، البلاغة المقارنة، العدد ١٦ عام ١٩٩٦. الجامعة الأمريكية، القاهرة "ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب".

(٢) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١، ص٩٧-١٨٤.

وهو نفس السجال بين رينان والأفغانى، يعيد فرح أنطون بناءه ويستدعيه من جديد. ففرح أنطون هو رينان العرب. فى رأى رينان أيضا أن الدين من ناحية والخرافة والأسطورة والجهل والتخلف والقهر من ناحية أخرى متلازمان. أما العلم فانه والعقل والطبيعة والحرية والتقدم متلازمان. استبعد فرح أنطون الجانب العنصرى عند رينان والربط بين الدين والعقلية السامية، وبين العلم والعقلية الآرية.

وفى السجال يأخذ فرح أنطون موقف الأشاعرة ويعممه على الإسلام ككل، انتقالا من الخاص إلى العام. وهو موقف يسهل نقده باسم العقل والعلم وحرية الإرادة. ويأخذ محمد عبده موقف المعتزلة الذى يقوم أيضا على العقل والعلم وحرية الإرادة. فلا خلاف بين الاثنين من حيث الهدف والدعوة. إنما الخلاف فى الجهة والمصدر. فرح أنطون يستمد ذلك من الخارج، من الغرب الحديث. ومحمد عبده يستمده من الداخل، من التراث الإسلامى ذاته. يظن فرح أنطون أن ما يدعو إليه ليس موجودا فى الدين. ويرى محمد عبده أن ما يدعو إليه موجود فى الدين. الخلاف فى التجربتين، الغربية والإسلامية، نظرا لطبيعة المعطى الدين فى كلا الحضارتين، المسيحية والإسلام وخصوصية كل منهما. فالمسيحية دين يقوم على أن الإيمان سر يتجاوز حدود العقل، وان الإرادة الإنسانية لا تصبح حرة إلا بعد أن يتدخل الفضل الإلهى، أشبه بالكسب الأشعرى، وأن الخطيئة فى الطبيعة البشرية لا يقوى عليها إلا المخلص، وأن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة نظرا لمعجزات السيد المسيح، وأن المؤمن لا يستطيع أن يتوجه إلى الله مباشرة إلا عن طريق الكنيسة، وأن مصير الإنسان بإيمانه وليس بأعماله. فى حين أن الإسلام يقوم على العقل وحرية الإرادة وثبات قوانين الطبيعة والأخذ بالأسباب، والجمع بين الإيمان والعمل، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط وغياب السلطة الدينية. صحيح أنه فى الحركة الإصلاحية المسيحية وما تلاها من فلسفات عقلانية عند ديكارت وكانط هناك اقتراب من التراث الاعتزالى. كما أن فى الإسلام تراث سلفى يقترب من المسيحية التقليدية التى يمثلها توما الاكوينى. كل تراث به التياران. والسجال بين فرح أنطون ومحمد عبده ليس سجالا بين المسيحية والإسلام بل بين المسيحية

السلفية والإسلام الاعتزالى. ولو كان السجال بين توماوى وأشعرى أو بين كانطى ومعتزلى لبان الاتفاق بين الدينين.

لذلك يقوم محمد عبده بتصحيح فهم فرح أنطون للعقائد الكلامية فى الرد الأول عليه وفى الموضوعات الأربعة التى أثارها وهى: الوجود، وخلق العالم والاتصال بالخالق، وطريق الاتصال، والخلود. ويدافع محمد عبده عن السببية فى الطبيعة وحرية الإرادة فى الإنسان، من داخل التراث الإسلامى وليس من خارجه. ما يعتبره فرح أنطون فى الغرب وليس فى الإسلام يعتبره محمد عبده فى الإسلام وليس فى المسيحية. فرح أنطون يتكلم عن الغرب الحديث ومحمد عبده يتحدث عن المسيحية العقائدية التقليدية. فى ذهنه الإسلام الأشعرى وفى ذهن محمد عبده الإسلام الاعتزالى.

لقد أخطأت مقالات "الجامعة" فى ادعائها أن المتكلمين ينكرون الأسباب فى الطبيعة وحرية الإرادة فى الإنسان. ومعركة ابن رشد ضد الغزالى فى "التهافت" دليل على ذلك. إذ يدافع ابن رشد عن السببية باسم العقيدة الإسلامية، وأن الله عاقل حكيم. وليس من حكمته أن يعيش الإنسان فى عالم لا يخضع لقانون وإلا استحال تنظيم الحياة. إنما الخلاف فى تصور المتكلمين ووقوعهم بين اختيارين كلاهما مر: إعطاء الأولوية للإرادة على الحكمة كما تفعل الأشاعرة، وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة كما تفعل المعتزلة وابن رشد. كما أخطأت "الجامعة" فى عرضها للعقائد التفصيلية عند المتكلمين حول الحدوث والإيجاد، والاتصال، والنفس لأن فرح أنطون أقرب إلى المستشرقين، يأخذ علمه من الكتب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهم من المصادر الرئيسية.

ويقوم فرح أنطون بضرب المتكلمين بالفلاسفة. فان الفلاسفة يقولون بالأسباب وهو ما يؤدى إلى هز العقيدة، وإبطال الوحى الإلهى، واعتباره قوة طبيعية موجودة فى الرؤيا والإلهام والحدوس وأشكال المعارف المباشرة، وإنكار البعث والحشر والقيامة، وإبطال المعجزات لأنها جهل بقوانين الطبيعة وخداع للحواس،

وإبطال علم الله الجزئيات واعتباره أملا للإنسان فى مواصلة الحياة ورغبة فى تخيل عالم أفضل، وإعطاء الأولوية للاستنباط على الاستقراء وللمبادئ الكلية على الجزئيات الحسية. وقد استطاع ابن رشد اعتمادا على قانون التأويل التوفيق بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشريعة حتى يزيل هذا التناقض بين المتكلمين والفلاسفة، ويعيد بناء العقيدة على أسس فلسفية خالصة. وبعد استعمال فرح أنطون للفلاسفة ضد المتكلمين ينقد الفلاسفة ومذهبهم فى العقول والأجرام السماوية. وهذا غير صحيح فقد كتب الفلاسفة مثل الفارابى ضد التنجيم أى الشكل الخرافى لعلم أحكام النجوم أو علم الهيئة. وكانوا من مؤسسى علم الفلك فى صيغته العلمية الحديثة فى الغرب كما يشهد بذلك المستشرقون أنفسهم.

وفى الرد الثانى، يبين محمد عبده موقف الإسلام والمسيحية من قضية الحرية والاضطهاد فى أى الدينين أكثر أو أقل. يرى فرح أنطون أن فصل السلطتين الدينية والسياسية سبب تقدم الغرب وحصوله على الحريات الفكرية، واحترام الرأى الآخر، والتسامح ضد التعصب للرأى واضطهاد المخالفين. وتم ذلك بجهود الفرير والفرنسيسكان. وفى رأى محمد عبده أن ذلك من صلب الإسلام بنص القرآن ﴿لا إكراه فى الدين﴾، ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. إلا أن عدم معرفة فرح أنطون بالتراث الإسلامى العقلانى عزى الحرية إلى الغرب، وجعل الاضطهاد فى الشرق. وهو ابتسار للغرب والشرق معا. فكم سقط من شهداء الفكر الحر فى الغرب منذ محاكم التفتيش وحرق جيوردانو برونو، والمذابح المتبادلة بين البروتستانت والكاثوليك حتى الآن.

ويبرئ محمد عبده الإسلام من تهمة الاضطهاد. وينفى القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. ويبين تسامح الإسلام مع العلم والعلماء، وقبوله باقى الأقوام مثل الفرس والأتراك. فالإسلام يقوم على تعدد الثقافات واللغات بل والأديان. فالوحدة فى الاختلاف ﴿وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا﴾، ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة﴾. ثم يرد على الخصوم، ويبين أن طبيعة الدين المسيحى مناهضة للعلم

والعقل والمدنية، تؤمن بالخوارق، وسلطة الرؤساء، وتعتمد على غير العقول، وتترك الدنيا، وتؤمن باحتواء الكتاب المقدس كل شيء، وتفرق بين المسيحيين.

ويعبر فرح أنطون عن دهشته وأسفه لهذا التصور. ويبين أن المسيحية أكثر تسامحا مع الفلسفة، كما أن الإسلام أكثر تسامحا مع العلم. فالفلسفة داخلة فى تشكيل العقائد المسيحية منذ بداياتها الأولى والعلم قائم على العقل والطبيعة. كما أن المسيحية تؤاخى القريب بناء على حب الجار مما قد يتطلب استبعاد الغريب. وتقرب بين جماعات المؤمنين فى مقابل غير المؤمنين. وتفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، بين الكنيسة والدولة مما جعل الشعوب الغربية أكثر قدرة على التحرر والتقدم وتأسيس الدول الحديثة.

رابعا: المماثلة اللاتاريخية بين الآخر والأنا.

من الواضح أن تحليل العلاقة بين الأنا والآخر فى هذا التيار العلمى العلمانى فى الفكر العربى الحديث الذى يمثله شبلى شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكى نجيب محمود وفؤاد زكريا نظرا لمعرفته المستفيضة بالآخر لانتمائه الثقافى له، ومعرفته الأقل بالأنا نظرا لعدم انتمائه الثقافى له جعله يعطى الآخر أكثر مما يستحق، ويعطى الأنا أقل مما تستحق. الخير كله يأتى من الآخر، العقل والعلم، حرية الإنسان ونظام الطبيعة، والتقدم فى التاريخ. والشر كله يأتى من الأنا الأسطورة والخرافة والتخلف.

فعند فرح أنطون الغرب مهد احترام الأديان، والإيمان بالعقل، وجعل العلم قاعدة العمران، وفصل الدين عن الدولة وهو بيت القصيد. فقد أدى هذا الفصل فى رأيه إلى إطلاق الفكر الإنسانى من كل قيد لصالح مستقبل الإنسانية، وجعل العقل فى مقابل القلب، والعلم فى مواجهة الدين، كما أدى إلى المساواة بين أبناء الأمة طبقا للحق الطبيعى وإلغاء طبقة الأشراف وسلطة البابوات ورجال الدين والكهنوت. وكان من آثاره عدم تدخل الدين فى الأمور البشرية، وتركها لمصالح البشر وحسن

تقديرهم، وعدم الزج بالدين خارج نطاقه، وهى العلاقة الشخصية الإيمانية بين الإنسان والله. وقضى على السبب الرئيسى لضعف الأمم وهو تدخل رجال الدين فى الشئون السياسية، والخلط بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. كما انتهى إلى إثبات استحالة الوحدة الدينية بين الشعوب المنتسبة إلى نفس الدين. فطالما نشبت الحروب بين أهل الدين الواحد، وكم من الرقاب قطعت والأرواح أزهقت باسم الله وباسم الدين.

وقد عبر فرح أنطون عن ذلك أيضا فى أعماله الروائية الثلاث: أولا فى رواية "الدين والعلم والمال"، ثلاث مدن، اثنان جاهلة ، مدينة الدين ومدينة المال، وواحدة فاضلة هى مدينة العلم بتعبير الفارابى القديم، وطبقا لقانون الحالات الثلاث الحديث عند كومت، انتقال الإنسانية من مرحلة الدين إلى مرحلة الميتافيزيقا إلى مرحلة العلم. وفى النظم السياسية انتقال المجتمع من النظام الإقطاعى الذى مثلته الكنيسة الكاثوليكية إلى النظام الرأسمالى الذى مثلته البروتستانتية إلى النظام الاشتراكى الذى مثلته العلمانية. ثانيا عرض فرح أنطون نفس الموضوع ولكن على نحو مختلف فى رواية "الوحش، الوحش الوحش، أو سياحة فى أرز لبنان"، مهاجما رجال الدين الذين يعيشون عالة على الآخرين. وهو نفس موقف اسبينوزا فى هجومه على أحبار اليهود الذين كونوا طبقة انتهازية عشوائية بين الشعب والملوك. ثالثا يعرض فرح أنطون إمكانية الثورة الاجتماعية على رجال الدين فى روايته "أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس" ضد التعصب الدينى والطائفى واعيا إلى التسامح والاعتدال والاحتكام إلى العقل وطلب الخير للجميع[١].

والحقيقة أن هذه صورة وردية للغرب، تعطيه أكثر مما يستحق. ترى النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات. تبتسر التجربة الغربية فى حصيلتها الإيجابية، وتغفل جدل التاريخ. فاحترام الأديان فى الغرب إنما نشأ بعد حروب

---

(١) فرح أنطون: المؤلفات الروائية: الدين والعلم والمال. الوحش، الوحش الوحش. أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٩.

دينية طويلة، اضطهاد المسيحيين لليهود أولا ثم للمسلمين ثانيا كما مثلته الحروب الصليبية ثم محاكم التفتيش فى الأندلس بعد سقوط غرناطة. ثم استمرت حروب الأديان بين المسيحيين أنفسهم بين البروتستانت والكاثوليك منذ مارتن لوثر حتى ايرلندا الشمالية. كما أن تشويه الأديان الأخرى فى الاستشراق وفى العلوم الاجتماعية وفى أجهزة الإعلام الغربية ربط بين الديانات الأخرى غير المسيحية والأسطورة والخرافة والجهل والتخلف. وجاء الإيمان بالعقل على نقيض الإيمان بالدين حتى توجه العقل ضد الدين والعقائد مثبتا انحرافهما عن وظيفتهما الأولى فى التربية الخلقية والاجتماعية. وتسود الآن فى الغرب ومنذ نهاية القرن الماضى دعوات لتحطيم العقل منذ نيتشه والفلسفات الحيوية وتيارات العبث واللامعقول حتى الحركات المعاصرة مثل التفكيكية وما بعد الحداثة التى تنفى العقل والنظام وتعتبرهما أحد أشكال السيطرة. وتنتقل من ديكارت "مقال فى المنهج" إلى فايرآبند "ضد المنهج"، ومن توماس بين "عصر العقل" إلى لوكاتش "تحطيم العقل" وفاير آبند "وداعا للعقل". أما اعتبار العلم قاعدة العمران فقد انتهى إلى نقد العلم والنزعة العلمية التى قضت على الإنسان باعتباره ذاتا ووعيا نظرا لارتباط العلم بالموضوعية عند انتقاله من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية. كما انتهى عمليا إلى السيطرة والقوة والمركزية الأوروبية فى الداخل والخارج، والنازية والفاشية والعنصرية فى الداخل والخارج أيضا. فالمعرفة قوة ومصلحة. ولم تعد هما نظريا خالصا يقوم على الدهشة. أما فصل الدين عن الدولة فلم يحدث بالفعل فى الممارسات العملية. فما زالت الكنيسة أداة فى أيدى السياسيين منذ علاقة التبشير بالاستعمار منذ القرن الماضى. ومازالت الدولة تعتبر الدين نوعا من الدين المدنى كما هو الحال فى الولايات المتحدة. وتفتخر بالرئيس الكاثوليكى والوزير اليهودى وسيطرة "الواسب" WASP "البروتستانت البيض الانجلوسكسون". إسرائيل دولة يهودية، والصرب وروسيا راعيتان للأرثوذكسية، وفرنسا وأسبانيا وإيطاليا الدول الراعية للكاثوليكية.

كما أن فصل الدين عن الدولة لم يؤد إلى كل هذه المآثر الخمسة التى يثنى عليها فرح أنطون. أولا ربما أطلق الفكر الإنسانى من قيد الدين ولكنه أوقعه فى قيد دين آخر قيد المذهبية. فقد تحولت المذاهب والمناهج إلى أيديولوجيات سياسية يتحزب لها الأفراد والجماعات والشعوب. وبدل أن تقع الحروب باسم الدين تقع باسم الأيديولوجيا بين النازية والفاشية من ناحية والاشتراكية والرأسمالية من ناحية أخرى، ثم بين الرأسمالية والاشتراكية. بل أن العقل نفسه تحول إلى بديل مطلق عن الإيمان، والعلم بديل مطلق عن الدين. طبيعة المطلق ومصدره هو الذى تغير. ولكن وظيفته وبنيته لم تتغير ولا تقل القطعية العقلية عند فولف عن القطعية الإيمانية عند أوغسطين. ثانيا لم تتحقق المساواة بين أبناء الأمة الواحدة. فقد ورثت الرأسمالية الإقطاع الكنسى. بل قامت البروتستانتية قبل أن تكون دعامة الرأسمالية على أكتاف الإقطاع حفاظا على الأراضى باسم الإصلاح. وأدى العقل والعلم وهما دعامتا الرأسمالية إلى أبشع أنواع التمايز الطبقى، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. ثالثا لم يتوقف الدين مطلقا عن التدخل فى الأمور الدنيوية مثل تبرأة اليهود من دم السيد المسيح ضمن قرارات المؤتمر الفاتيكانى الثانى، وكتابة عبارة "فى الله ثقتنا" على الدولار الأمريكى مع صورة جورج واشنطن. ومازال الصراع دائرا بين البروتستانت والكاثوليك فى ايرلندا الشمالية. ومازالت قضايا الحجاب مثارة فى فرنسا، بلد الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان. والكنيسة الكاثوليكية فى أمريكا اللاتينية جزء من الصراع الاجتماعى والسياسى أما مع الإقطاع والرأسمالية والعسكر وهو اختيار بعض كبار رجال الدين وإما مع العمال والفلاحين وجيوش التحرير وهو اختيار بعض القساوسة الشبان مثل كاميلو توريز وأنصار لاهوت التحرير[1]. رابعا، أن ضعف الأمة ليس سببه الدين على الإطلاق بل تفسير معين له يقوم على الخرافة وإنكار السببية فى الطبيعة وحرية الإرادة الإنسانية والمساواة الاجتماعية وتبرير السلطان المطلق. وقد يكون تفسير آخر للدين على

(١) انظر دراستنا: كاميلو توريز، القديس الثائر، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، الطبقة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص٢٨١-٣١٨.

أنه ثورة ضد الخرافة والجهل من أجل إعمال العقل، وضد التسلط والقهر للسلطان الجائر دفاعا عن حرية الاعتقاد والمساواة بين البشر أحد أسباب تقدم الشعوب. والدليل على ذلك الديانات فى بدايتها الأولى وثورات الأنبياء على شتى مظاهر الظلم الاجتماعى والتسلط السياسى مثل اليهودية فى عهد موسى وعاموس، والإسلام الأول الذى انضم إليه الفقراء والعبيد وعاداه الأغنياء والأشراف. كما أصبح لاهوت التحرير أحد روافد حركات التحرر الوطنى فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية،والحركة الإصلاحية فى العالم الإسلامى ورائدها الأفغانى. خامسا، لا تعنى الوحدة الدينية بالضرورة الوحدة السياسية بل رابطة الأخوة التى تربط بين المؤمنين. وهى وحدة فعلية بين الشعوب حتى مع تعدد الدول الوطنية الحديثة. ولا تقضى وحدة الأمة الدينية على تعدد الأنظمة السياسية كما هو معروف فى تاريخ الإسلام فى نظام الخلافة الأول قبل أن يتحول إلى أداة قهر عند الأتراك العثمانيين. وكما قامت الحروب باسم الدين قامت باسم العلم والمصالح والأطماع والأيديولوجيات السياسية.

يعترض محمد عبده على هذه الصورة الوردية للعلمانية الغربية. ويبين أن الدين معزوز فى فطرة البشر، حكام ومحكومين، لا يمكن استئصاله أو استبعاده أو تحييده. الناس فى حاجة إلى دين كما هم فى حاجة إلى سياسة. يتعاملون مع رجال الدين كما يتعاملون مع رجال السياسة. وهو تصور تقليدى للدين والسياسة معا. فالدين معزوز فى الفطرة ولكن ليس له رجال. كما أن السياسة نظام اجتماعى يقوم على الاختيار الحر وبيعة الحكام وليس له رجال وإلا تم الوقوع فى "عبادة الشخص" فى الدين والسياسة على حد سواء.

ويصف محمد عبده فى الردود الثالثة والرابعة والخامسة تجربة الأنا كى يعطيها حقها بعد أن أعطاها فرح أنطون أقل مما تستحق أثناء إعطائه الآخر أكثر مما يستحق، منتقلا من المسيحية إلى الإسلام على دعوتين: التوحيد والنبوات أى العقليات والسمعيات. وهى القسمة الأشعرية التقليدية الموروثة من علم الكلام

القديم، بمميزاتها وعيوبها. مميزاتها فى جعل التوحيد من العقليات، الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، والتوحيد والعدل عند المعتزلة. وكلاهما يتفقان على وجود بعد أو أحد عام شامل يتساوى أمامه الجميع. ويتجلى فى مسؤولية الإنسان واستقلال عقله وإرادته. أما النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فهى مسائل ظنية تختلف فيها الآراء ولا يقين عقلى فيها.

ثم يفصل محمد عبده أصول الإسلام فى سبعة: الأول النظر العقلى لتحصيل الإيمان. فالعقل أساس النقل، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، لا فرق بين المعتزلة وابن تيمية فى "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول"، وبنص القرآن ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾ . ثانيا، تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التناقض، وهو قانون التأويل الذى يعرضه ابن رشد فى آخر "مناهج الأدلة". العقل صريح، والنص حمال أوجه. العقل محكم، والنص متشابه. العقل رؤية، والنص لغة. العقل بداهة، والنص تأويل. ثالثا، البعد عن التكفير، واتهام المخالفين، والشق على قلوب الناس، وإقصاء الخصوم خاصة لو كان لصالح السلطان ضد المعارضة. ومن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها. رابعا، الاعتبار بسنن العقل فى الخلق نظرا لوحدة نظام العقل ونظام الطبيعة. ومن ثم يقوم الإسلام على العقل والعلم وهما دعامتا الوحى. الوحى فى الفطرة، والعقل فى البرهان، والعلم فى الطبيعة. وسنن الطبيعة ثابتة وهى نفسها قوانين التاريخ ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾، ﴿ولن تجد لسنة الله تحويلا﴾. خامسا، رفض السلطة الدينية كعامل متوسط بين الإنسان والله بعد تجربة الأحبار والرهبان الذين جعلوا أنفسهم أربابا من دون الله. فالطاعة عبادة. والإمامة عقد وبيعة واختيار. لا حاكمية خارج البيعة، ولا سلطان ظل الله فى الأرض. سادسا، مودة المخالفين فى العقيدة والاجتماع معهم على كلمة سوا ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم، ألا نعبد إلا الله، ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله﴾ ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه جعل لكل فرد شرعا ومنهاجا. التوحيد يجمع البشر جميعا ثم تتعدد الشرائع

طبقا لاختلاف الزمان والمكان. سابعا، الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة، فلا رهبانية فى الإسلام، ولا رد فعل عليها بالانغماس فى الدنيا. ينهى الإسلام عن الغلو فى الدين ويدعو الناس إلى التمتع بزينة الدنيا والطيبات من الرزق. بل إن الدين وسيلة وصلاح الدنيا وعمارة الأرض غاية. وينزل الدين على مصالح الدنيا بدليل الرخص. فالضرورات تبيح المحظورات، ولا ضرر ولا ضرار. هذه المبادئ السبعة التى يقوم عليها الإسلام تحقق تجربة الغرب الحديثة من الداخل وليس من الخارج. الإسلام دين به الإصلاح لأنه حصيلة التجربتين اليهودية والمسيحية. وبه التنوير فلا يحتاج إلى تنوير خارجي.

ثم يبين محمد عبده أسباب قوة العلم والفلسفة والمدنية فى أوروبا. ويجدها أربعة: الأول الجمعيات العلمية بما فى ذلك الماسونية التى انخدع بها الأفغانى قبل أن يكتشف دوافعها السرية. فقد قامت هذه الجمعيات بما قامت به دور الحكمة فى العواصم الإسلامية وبلاط الخلفاء الذى كان محفلا للعلوم والآداب. والثانى شدة ضغط الدين على العقل مما ولد تمسك العقل بالقيمة كبديل عن الدين، فأصبحت الأخلاق والعلوم والفنون وظيفة الدين. أخذ الغربيون مضمون الدين وتركوا صورته، وهذا هو أحد أسباب تقدمهم. وأخذ المسلمون صورة الدين وتركوا مضمونه، وهذا هو أحد أسباب تأخرهم. والثالث الثورة الفرنسية وما أعطته لأوروبا من ثقة بالنفس فى البحث عن الحقيقة، وفى مقاومة السلطتين الدينية والسياسية، وما قدمته من مثل التنوير، العقل، والعلم أى حرية الإرادة وقوانين الطبيعة، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والتقدم والعمران. وهى مشابهة لأصول الإسلام. فى الغرب إسلام بلا مسلمين. وفى الشرق مسلمون بلا إسلام. والرابع ترك المسيحية واستبعادها من الحياة العامة، وابقائها علاقة شخصية بين الإنسان والله تحقيقا لحديث "أنتم أعلم بشؤون دنياكم".

حاول فرح أنطون تمثل الاستشراق والترويج له اعتمادا على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتمادا على تجاربه الشخصية ومعرفته بحياة

الأوروبيين وإقامته بينهم عندما لحق بأستاذه الأفغانى منفيا إلى باريس. الأول يمثل الخارج ويجعله نمطا للداخل ونموذجا له. والثانى يمثل الداخل ويجعله نمطا للخارج ونموذجا له. ويشعر فرح أنطون بذلك ويحاول ضرب محمد عبده بقاسم أمين. فالمسلمون أيضا مدافعون عن العلمانية، النمط الغربى للتحديث وكما فعل على عبد الرازق بعد ذلك. والحقيقة أن القياس الحضارى خطأ لا يقع فيه نصارى الشام ومصر وحدهم بل مسلموهم أيضا. القضية هى فى الموقف الحضارى، فى القدرة على الإحساس بالتمايز بين الأنا والآخر، على نقد الآخر قدر الانبهار به، وعلى الثقة بالنفس وأصالتها قدر نقدها حتى لا يكال بمكيالين والوقوع فى الأحكام المطلقة، الخير كله من الغير، والشر كله من النفس.

فهرس الموضوعات

الفصل الأول

مفكـــرون إسلاميـــون

الفصل الثانى

مفكـــرون ليبراليـــون

الفصل الثالث

مفكـــرون علميـــون

* لنفس المؤلف *

أولا: تحقيق وتقديم وتعليق:

١- أبو الحسين البصرى: المعتمد فى أصول الفقه، جزءان: المعهد الفرنسى بدمشق ١٩٦٣-١٩٦٥.

٢- الحكومة الإسلامية للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٧٩.

٣- جهاد النفس أو الجهاد الأكبر للإمام الخمينى، القاهرة ١٩٨٠.

ثانيا: إعداد وإشراف ونشر:

١- اليسار الإسلامى، كتابات فى النهضة الإسلامية، العدد الأول، المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨١.

ثالثا: ترجمة وتقديم وتعليق:

١- نماذج من الفلسفة المسيحية (المعلم لأوغسطين، الإيمان باحثاً عن العقل لانسليم، الوجود والماهية لتوما الاكوينى)، الطبعة الأولى، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨، الطبعة الثانية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٨، الطبعة الثالثة، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٢- اسبينوزا: رسالة فى اللاهوت والسياسة، الطبعة الأولى، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثانية الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٧٣، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.

٣- لسنج: تربية الجنس البشرى وأعمال أخرى، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١.

٤- جان بول سارتر: تعالى الأنا موجود، الطبعة الأولى، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

رابعا: مؤلفات بالعربية:

١- قضايا معاصرة، الجزء الأول، فى فكرنا المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٧.

٢- قضايا معاصرة، الجزء الثانى، فى الفكر المعاصر، الطبعة الأولى، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢، الطبعة الثالثة، مجد، بيروت ١٩٨٨.

٣- التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، الطبعة الأولى المركز العربى للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨١، الطبعة الثالثة، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٧، مجد، بيروت ٢٠٠٠، ٢٠٠٢.

٤- دراسات إسلامية، الطبعة الأولى، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١، الطبعة الثانية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢.

٥- من العقيدة إلى الثورة، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين، (خمسة مجلدات)، الطبعة الأولى، مدبولى، القاهرة ١٩٨٨.

٦- دراسات فلسفية، الانجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.

٧- الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١)، (ثمانية أجزاء)، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩.

٨- حوار المشرق والمغرب، توبقال، الدار البيضاء ١٩٩٠ (بالاشتراك مع محمد عابد الجابرى)، مدبولى، القاهرة ١٩٩١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩٥.

٩- مقدمة فى علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة ١٩٩١، مجد، بيروت ١٩٩٤، ٢٠٠٠.

١٠- هموم الفكر والوطن (جزءان)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، جـ١ التراث والعصر والحداثة، جـ٢ الفكر العربى المعاصر.

١١- الدين والثقافة والسياسة فى الوطن العربى، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨.

١٢- جمال الدين الأفغانى، المائوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧)، دار قباء، القاهرة ١٩٩٨، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠.

١٣- حوار الأجيال ١٩٩٨.

١٤- من النقل إلى الإبداع (تسعة أجزاء) ٢٠٠٠-٢٠٠٢.

١٥- فشته، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة ٢٠٠٣.

١٦- من النص إلى الواقع، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، جـ١ تكوين النص، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٣.

١٧- حصار الزمن، الحاضر (إشكالات)، مركز الكتاب للنشر، القاهرة ٢٠٠٤.

١٨- من مانهاتن إلى بغداد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة ٢٠٠٤.

خامسا: مؤلفات بالفرنسية والإنجليزية:

1- Les Méthodes d'Exégèse, essai sur La science des Fondements de la Compréhension, 'ilm usul al – Fiqh, le Caire, 1965.

2- L'Exégèse de la phénoménologie, l'état actuel de la méthode phénoménologique, et son application au phénomène religieux (Paris, 1965). Le Caire, 1980.

3- La phenomenologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveau Testament, (Paris, 1966). Le Caire, 1988.

4- Religious Dialogue and Revolution, essays on Judaism, Christianty and Islam, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1977.

5- Islam in the Modern World, 2 vols, Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, 2000.

رقـم الايـداع :
٢٠٠٤ / ١٠٧٥٢
الترقيم الدولى :
977 - 294 - 299 - 2